

دروس خارج فقه

سال ۹۲-۹۱

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی۹۲-۹۱

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی۹۲-۹۱

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج قفه آیت الله سبحانی۹۲-۹۱/ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

دیه چشم کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه چشم الثانی: العینان بحث ما در باره دیه اعضای انسان است، یعنی گاهی بحث راجع به دیه خود انسان است و گاهی بحث راجع به دیه اعضای انسان می باشد، البته در آینده یک فصلی داریم به نام دیه افعال، یعنی یک چیزهایی است که فعل انسان کم شده، ولی فعلاً بحث ما در باره دیه اعضاست، البته مقداری از دیه اعضا را بحث کردیم و رسیدیم به دیه ی عینان، قانون کلی این است که هر چیزی که در انسان متعدد باشد، جفتش دیه کامل، و یکدانه اش دیه ناقص دارد ، یعنی دیه اش نصف دیه کامل است، «عینان= دو چشم» چون در بدن انسان مکرر است، یعنی دوتاست، دوتایش دیه کامل دارد، یکی از آنها نصف دیه را دارد، ولی انف و بینی، چون در انسان واحد است فلذا دیه کامل دارد. پس قاعده کلی این شد که هر چیزی که در انسان متعدد بود، مجموعش یک دیه کامل دارد و یکدانه اش نصف دیه کامل، پس در عینان باید بگوییم:« فی العینین معاً الدیه»،یعنی دوتایش یک دیه کامل دارد. یک چشم نصف دیه را دارد. عبارتی که حضرت امام در تحریر الوسیله دارد، در حقیقت متخذ و گرفته شده از روایات است، هردو چشم یک دیه کامل دارد، یکدانه اش نصف دیه کامل، آنچه که مهم می باشد این است که ما پنج چشم داریم، هر چند چشم بیمار است، اما دیدش فرق نمی کند، پنج چشم را نام می برد که از نظر بینائی و دید، چیزی کم ندارد، اما از نظر خلقت یک چشم ناقص است، امام در می فرماید در همه این پنج چشم که در حقیقت چشم خلقتی و اصلی نیست، یعنی در و اقع نسبت به اصل خلقت یک چیزی کم دارند، اما چون نور شان کامل است، فلذا در هردو چشم یک دیه کامل و در یکدانه اش یک دیه کامل است: آن پنج چشم عبارتند از: ۱: الأعمش، ۲: الأحول، ۳: الأخمش، ۴: الأعشی، ۵: الأرمد، ایشان این پنج تا را نام می برد و می فرماید: «کالصحیح»، یعنی دیه اش همانند چشم صحیح است، چرا؟ چون هرچند خلقت شان ناقص است، اما دیدش ناقص نیست، این دیه مال دید است، دید همه اینها کامل است،

منتها در آفرینش نـا زیبا هسـتند، نازیبائی سـبب نمی شود که دیه کم بشود، چون دیه بر بینائی است و بینائی اینها کامل است. مـن ابتـدا ایـن پنـج تـا را معنـا می کنم: معنـای اعمش «اعمش» به انسـانی می گوینـد که چشـمش آبریز است، یعنی همیشه از چشـمش آب می ریزد بـدون اینکه توقـف داشـته باشـد. «ضـعف بصـره مـع سـیلان دمـع عینه فی أکـثر الأوقـات»، جمعش هم «عمش- بضم العین و المیم» است، مؤنثش عمشـاء می باشـد، مثلاً- می گوینـد: «رجـل أعمش و أمرأه عمشـاء»- اتفاقـاً یکی از اصـحاب امام صادق (علیه السلام) نامش اعمش است و روایت زیادی هم از آن حضرت دارد،البته از بزرگان اهل سنت است، اما از امام صادق (علیه السـلام) روایات فروانی دارد- اگر کسـی چشم آدم اعمش را کور کند، دیه کامل دارد، هر چند چشـم این آدم یکنوع بیماری دارد و دچار آبریز است، ولی چون از نظر دید و بینائی مشـکلی ندارد، یعنی دیدش سالم است فلذا دیه کامـل دارد چون دیه مال دیـد و بینائی است نه مال زیبائی و سـلامت از نظر ساختمان. «أحول» به معنای لوچ است، البته لوچی هم انواع و اقسامی دارد، ما یک قسـمش را گفتیم، یکی از حـدقه مایل به بینی است، حـدقه دیگر مایل به بالاست، آدم لوچی است، امـا دیـدش سـالم است، اگر کسـی بر چشم انسـان احول، صـدمه ای وارد کنـد، بایـد دیه کامـل را بدهـد،چرا؟ هر چند ساختمـان چشم نازیباست، اما این دیه مال ساختمان زیبا نیست، بلکه مال بینائی و دیـدش است. معنای اخفش «اخفش» اخفش به کسی می گویند که شب می بیند، اما روز نمی بیند، بر خلاف اعشی که روز می بیند ولی شب نمی بیند. البته گاهی اخفش به آدمی می گویند که چشمش بسیارکوچک شده باشد، یعنی «ضاقت عیناه»، علی ای حال اگر کسی به چشم آدم اخفش که دیـدش کامل است، صدمه ای وارد کند باید دیه کامل بپردازد، مجرد اینکه ساختمان چشـمش نازیباست، سـبب کم شدن دیه نمی شود. معنای أعشـی «الأعشـی»، اعشـی، عکس اخفش است،یعنی اعشی به کسی می گویند که روز می بیند، اما شب نمی بینـد (شب کور). معنای أرمد «الأرمد»، ارمد به کسـی می گویند که دچار درد چشم شده باشد در روایت داریم که در جنگ خیبر حضـرت علی (علیه السلام) کان أرمد العین، دچار درد چشم شده بود، گاهی از اوقات انسان بخاطر فرو رفتن گرد و غبار یا میکروب گرفتار درد چشم می شود. اگر کسی چشم آدم ارمد را نابینا و کور کند، باید دیه کامل بدهد. بنابراین، این پنج تا هر چنـد عین شان عین سالم نیسـتند، اما چون دیـدش سالم است، دوتایش دیه کامل دارد، یکـدانه اش هم نصف دیه کامل را دارد. این مطلبی بود که گفتیم. از روایات چه اسـفتاده می شود؟ آیا از روایات هم چنین چیزی اسـتفاده می شود یا نه؟ روایت حلبی ۱- و عنه- ضـمیر «عنه» به راوی اول بر می گردد نه مؤلّف، مؤلّف سه نفرنـد، یکی کلینی، دومی صـدوق و سـومی هم شیـخ- پس ضـمیر «عنـه» بـه راوی اول می گردد، راوی اول هم علی ابن ابراهیم است- عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حمـاد، عـن الحلبی- در این روایت سـند خماسـی شـد، غالبـاً علی ابن ابراهیم ربـاعی است، یعنی خـودش بـا سه واسطه از امـام (علیه السـلام) نقـل می کنـد، ولی در اینجـا واسـطه خماسـی است نه رباعی،- عن أبی عبـدالله(علیه السـلام) فی الرجل یکسـر(صـیغه مجهول) ظهره قـال:« فیه الـدیه کامله، و فی العینین الـدیه و فی أحـداهما نصف الـدیه، الـخ» الوسائل: ج ۱۹، الباب۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۴، ۲- محمـد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم ، عن أبیه، عن أحمد بن محمد بن أبی نصـر(بزنطی) عن عبـدالله بن سـنان- روایت صـحیحه است، چون علی ابن ابراهیم ثقه است، پـدرش از نظر ما فوق ثقه است، أحمد بن محمد بن أبی نصـر بزنطی هم ثقه می باشد، عبد الله بن سنان هم ثقه است، بلی، محمد بن سنان ثقه نیست- عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال:« ما کان فی الجسد منه اثنان ففیه نصف الدیه،مثل الیدین و العینین، قال :قلت: رجل فقئت عینه؟ قال: نصف الدیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحـدیث ۱، این روایت هم دلیل بر مسئله است. حال اگر چشم کسـی سالم است، اما یک سـفیدی در چشم اوست، حکمش چیست؟ امام می فرمایـد: اگر سـفیدی روی ناظر است،یعنی روی مردمک چشم است، باید دید که یا همه چشم را می پوشاند یا بخشی را می پوشاند نه همه را، البته اگر در غیر ناظر باشد، ضرری ندارد، مثلاً یا آن

طرف چشم است این طرف چشم،این ضرری ندارد،چون روی ناظر نیست. اما اگر سفید روی مردمک چشم است، باید ببینیم که چه مقدار از دید و بینائی چشم را کم کرده، اگر پزشکان گفته اند این آدم پنجاه در صد بینائی خود را از دست داد، قهراً ربع دیه دارد، اگر یک چشمش را کور کند، که در حقیقت آن پرده سفید روی مردمک باشد، دیه اش ربع دیه کامل است، چون اگر سالم بود، نصف دیه را داشت، حال که سفیدی روی مردمک است و چشم پزشک هم می گوید نصف دید این چشم کم است، ربع دیه دارد. متن تحریر الوسیله المسأله الأولی: فی العینین معاً الدیه، و فی کل واحده منهما نصفها (دیه) ، و الأعمش- کسی که آب چشمش سریان دارد- و الأحول لوچ- و الأخفش- شب می بیند، ولی روز نمی بیند- و الأعشی- عکس اخفش، یعنی شب نمی بیند و روز می بیند- و الأرمد- کسی که دچار درد چشم شده باشد- کالصحیح ، یعنی دیه ی همه اینها مانند دیه چشم سالم است، چرا؟ چون مال نور و بینائی است نه مال ساختمان چشم- و لو کان علی سواد عینه بیاض فإن کان الابصار باقیاً بأن لا یکون ذلک علی الناظر-مردمک چشم- فالدیه تامه ، و إلا- یعنی اگر سفید روی مردمک چشم واقع شده، این بستگی دارد به صنعت، یعنی اگر چشم پزشک با دستگاه پیشرفت صده ی چشم را معین کند، طبق آن محاسبه می کنند و از دیه کم می کنند- سقطت بالحساب من الدیه لو أمکن التشخیص ، و إلا ففیه الأرش. البته در زمان ما قابل تشخیص است و پزشکان می توانند در صد آن را معین کنند، و اگر نتوانستیم حد و حدودش را روشن کنیم، باید ارش بدهد، یعنی عبدی را فرض می کنیم و این عبد اگر چشمش سالم بود، قیمتش چند بود، چشم بیمار قیمتش چند است؟ به آن نسبت از دیه کم می کنیم.

ص: ۱

دیه چشم کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه چشم بحث ما در باره دیه چشم بود، چشم سالم را در جلسه قبل خواندیم، البته چشم سالم این است که دیدش سالم باشد هر چند ساختمان چشم مشکلی داشته باشد، عرض کردیم که در دو چشم دیه کامل است و در یک چشم دیه ناقص، الآن وارد می شویم در باره دید چشم ناقص، که نامش اعور است، «اعور» به انسانی می گویند که چشمش دید ندارد، یعنی دیدش از کار افتاده یا دیدش ضعیف است، هر چند چشمش باز و بسته می شود، اما دیدش مشکل دارد. حضرت امام (ره) اعور را چنین معنا می کند:« فی العین الصحیحه من الأعور الدیه» اعور، من ذهب حسّ إحدی عینیه، یک چشمش سالم است، چشم دیگرش حس ندارد، معلوم می شود که اصلاً دید و بینائی ندارد. هر گاه کسی به چشم اعور صدمه وارد کند اگر کسی صدمه به چشم انسان اعور برساند، گاهی صدمه به چشم سالمش می رساند، گاهی صدمه بر چشم ناسالمش می رساند، اعور انسانی است که یک چشمش سالم است و چشم دیگرش دید ندارد، اگر کسی آسیبی به چشم او رساند، این دو حالت دارد: الف: گاهی به چشم سالم آسیب و صدمه می رساند. ب: گاهی به چشم ناسالم صدمه می رساند، من در اینجا دو عبارت را بیان می کنم، شما این دو عبارت را معنا کنید؟ عین الأعور، العین الأعور، فرق این دو عبارت چیست؟ هر موقع بگویند: «عین الأعور»، یعنی چشم سالمش، هر موقع بگویند: العین الأعور، أو العین العوراء، یعنی چشم ناسالم، بنابراین، باید در روایت دقت کنیم و ببینیم:« عین الأعور» است یا:« العین الأعور». پس مسئله این است که انسانی است یک چشمش سالم، و

چشم دیگرش دید ندارد،این دو صورت دارد، گاهی جانی به چشم سالمش صدمه وارد می کند، و گاهی به چشم ناسالمش صدمه می زند. بررسی فرع اول اگر به چشم سالم صدمه رساند، یکدانه چشم دیه کامل دارد و این خودش یکنوع تخصیص در قاعده است، اگر کسی به چشم سالم اعور صدمه وارد کند، به جای پانصد دینار، باید هزار دینار بدهد، چرا؟ چون در این زمینه روایت داریم، یعنی دو روایت داریم که اگر کسی به چشم آدم اعور صدمه رساند، باید دیه کامل بدهد، چرا؟ چون این آدم با کور کردن چشم سالم اعور، جناب اعور می شود اعمی و کور مطلق، مثل این می ماند که دو چشمش را در بیاوریم، اگر دو چشم انسان سالم را در بیاوریم، همانطور که دیه کامل دارد، اینجا هم اگر یک چشم سالم را در آوردیم، چون چشم دیگرش بینائی ندارد، باید دیه کامل بپردازیم، فلسفه اش این است و روایت هم داریم. آقایان این روایات را قدر متقین گرفته اند و گفته اند روایتی که می گوید اگر چشم سالم اعور را در آوردی، باید دیه کامل بپردازی، قدر متیقنش در جایی است که چشم این آدم اعور شده، اما خلقتاً أو بآفه الهیه، خلقتاً، یعنی مادر زادی، بآفه الهیه، یعنی مثلاً آبله آمده و یک چشمش را چنین کرده، سابقاً آبله چنین می کرد. می گویند روایاتی که می گوید اگر یک چشم سالم اعور را در آوردی، باید دیه کامل بپردازی، این در جایی است که اعوریت یا مادر زادی باشد و یا بآفه الهیه، اما اگر چشم این آدم در اثر جنایت اعور شده، یعنی جانی او را اعور کرده، منتها این آدم یا دیه گرفته یا دیه نگرفته، یا قصاصاً اعور شده، یعنی خود این شخص، چشم دیگری را اعور کرده، فلذا چشم خودش قصاصاً اعور شده، در این دو صورت نصف دیه است نه تمام دیه. بنابراین، ما باید ببینیم فتوای علما که چینین است، روی چه قواعدی است؟ باید روایات را ببینیم که آیا از روایات این قاعده استفاده می شود یا نه؟ فرق بگذریم بین اینکه خلقتاً یا به آفت الهی اعور شده باشد و بین اینکه در اثر جنایت اعور شده باشد یا قصاصاً اعور شده باشد. متن تحریر الوسیله فی العین الصحیحه من الأعور الدیه کامله إن کان العور خلقه أو بآفه من الله تعالی ، و لو أعورها جان و استحق دیتها منه اگر جانی چشم او را اعور کرده و من هم چشم سالم او را در آوردم- کان فی الصحیحه نصف الدیه ، سواء أخذ دیتها أم لا ، و سواء کان قادراً علی الأخذ أم لا ، بل و کذا النصف لو کان العور قصاصاً. یعنی همچنین است اگر قصاصاً اعور شده باشد. پس در دو حالت تمام دیه است و در دو حالت دیگر نصف دیه می باشد نه تمام الدیه. اگر اعور بودن، مادرزادی و خلقتی یا بآفه الهیه باشد، تمام دیه را دارد، اما اگر اعور بودن این آدم به جنایت جانی است یا قصاصاً اعور شده، در این دو صورت نصف دیه است نه تمام الدیه. ما باید ببینیم این فتوا چگونه است، فلذا در این زمینه روایات را می خوانیم. روایات ۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم ثقه است- عن أبیه- ابراهیم بن هاشم که از نظر ما فوق ثقه است- عن ابن أبی عمیر ثقه است- عن حمّاد- حمّاد بن عثمان یا حمّاد بن عیسی، که هردو ثقه هستند- عن الحلبی- ثقه است- عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال:« فی العین الأعور الدّیه کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب۲۷ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۱، این روایت ظاهراً اطلاق دارد و هر چهار صورت را می گیرد. و المراد عینه الصحیحه لا العین العوراء، و هذا مصطلح، فإذا قیل عین الأعور فیراد عینه الصحیحه، و لو قصدت الأخری لقیل: العین العوراء. روایت می گوید: »فی عین الأعور الدیه کامله» آیا این اطلاق ندارد و هر چهار صورت را می گیرد، می خواهد خلقتی باشد، به آفت الهی باشد، جانی این کار را انجام بدهد یا قصاصاً اعور شده باشد؟ فعلاً اطلاق دارد. ۲: وعنه ضمیر «عنه» به محمد بن یعقوب بر نمی گردد چون ایشان مؤلّف است و ضمیر به مؤلف بر نمی گردد، بلکه به راوی اول که علیّ بن إبراهیم باشد بر می گردد- عن أبیه- این یک سند- و عن محمد بن یحیی- باید دقت شود که حرف «واو» را در اینجا برای چه آورده؟ معنایش این است که مرحوم کلینی از أحمد بن محمد به دو سند نقل کرده، یک سندش علیّ بن إبراهیم عن أبیه،عن أحمد است، سند دیگرش علیّ بن إبراهیم عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد،یعنی کلینی برای أحمد بن محمد، دو سند دارد، سند دو نفری است، یعنی پدر و پسر از أحمد بن محمد

نقل می کند، سند دوم هم دو نفری است، روایت عن أبی نجران است، کلینی به دو سند از ابن أبی نجران نقل می کند، سند اولش علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن أحمد بن محمّد، عن ابن أبی نجران، سند دومی،محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبی نجران، ابن أبی نجران، منتهی إلیه است، گاهی سندش علی ابن إبراهیم و پدرش است و گاهی سندش محمد بن یحیی و أحمد بن محمد است(محمد بن عیسی یا أحمد بن محمد بن خالد) از جناب ابن أبی نجران. پس سند این می شود: عنه (علی ابن إبراهیم) عن أبیه- یک سند) عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، جمیعاً، عن ابن أبی نجران- کلینی به ابن أبی نجران، دو سند دارد، گاهی سندش علی و پدرش است، و گاهی سندش محمد بن یحیی و أحمد بن محمد است، کلمه ی جمیعاً را که می آورد، می خواهد بگوید هردو سند منتهی می شود به ابن أبی نجران- عن عاصم بن حمید، عن محمّد بن قیس یعنی ما رواه محمد بن قیس، قال: قال: أبوجعفر -علیه السلام-: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل أعور أصیبت عینه الصحیحه ففقأت- کنده شده- أن تفقأ إحدی عینی صاحبه و یعقل له نصف الدّیه، و إن شاء أخذ دیه کامله و یعفا عن عین صاحبه» همان مدرک، الحدیث۲، شاهد در جمله «و إن شاء أخذ دیه کامله» است. اگر بخواهد قصاص کند، باید یک چشمش را قصاص کند، اما اگر بخواهد دیه بگیرد،باید دیه کامل بگیرد. چرا دیه کامل بگیرد؟ لأنّه جعله أعور. ۳: و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علیّ بن الحکم، عن علیّ بن أبی حمزه، عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی عین الأعور الدّیه» همان مدرک، الحدیث۳، اطلاق این روایات هر چهار صورت را می گیرد، خواه خلقتی و آفرینشی باشد یا به آفت الهی باشد، قصاص باشد یا جنایت،اما فقهاء می گویند قدر مسلم این روایات در جایی است که این اعور مقصر نباشد، یعنی در اعور بودن خودش مقصر نباشد، چطور مقصر نباشد؟ به این معنا که یا آفرینشی و خلقتی باشد و یا به آفت الهی اعور شده باشد، و اگر هم دیگری چشم او را اعور کرده، وجهش را حق گرفتن داشته باشد، اما اینکه آن را گرفته یا نه؟ ضرری به مطلب ما ندارد. اما اگر این آدم، خودش در اعور بودنش مقصر است، مثلاً چشم دیگری را اعور کرده، فلذا قصاصاً چشم او را اعور کرده اند یا در مقابل اعور بودن خود وجه گرفته، در اینجا رجوع می کنیم به اطلاقات: « العین بالعین»، یک چشم او را در آورده، یک چشم این را در می آوریم ، بنابراین، هرچند روایات مطلق است، اما این اطلاق قدر متیقنی دارد، در جایی که این آدم کوچکترین مقصر در اعور بودن خود نباشد، اما اگر مقصر باشد یا وجه اعور بودن خود را گرفته باشد یا حق گرفتن داشته باشد، این روایات ناظر به این گونه موارد نیست فلذا در اینجا رجوع می کنیم به اطلاقات، کدام اطلاقات؟ العین بالعین. دلیل آقایان این است، فلذا باید مطالعه بشود که واقعاً این روایات اطلاق دارد یا اطلاق ندارد، یا اینکه آقایان می گویند روایات قدر متیقنش در جایی است که مقصر نباشد؟ این بستگی به اجتهاد افراد دارد، آقایان می گویند روایات، قدر مسلّم و متیقنش دو صورت است. دیدگاه استاد سبحانی ظاهراً روایات اطلاق دارد، «اللّهم» اینکه اجماع را بگیریم، مرحوم شیخ در کتاب خلاف فقط آن دو صورت را گفته،یعنی اینکه اعور بودنش خلقتی و آفرینشی باشد یا بآفه الهیه باشد، فقط این دو صورت را گفته، معلوم می شود که معقد اجماع همین دو صورت است. عبارت شیخ در کتاب خلاف قال الشیخ فی الخلاف:« فی العین العوراء إذا کانت خلقه أو ذهبت بآفه من قبل الله الدّیه کامله و خالف جمیع الفقهاء فی ذلک» الخلاف:۵/۲۱۲، المسأله۹۵، از اینکه مرحوم شیخ این دو صورت را می گوید، معلوم می شود که معقد اجماع همین دو صورت است. بگوییم مسئله اجماعی است، علاوه براین، یک دلیل دیگری هم می شود بیان کرد و آن این است که شرع مقدس تمام احکامش مبنی بر مصالح و مفاسد است، اگر این آدم اصلاً مقصر نباشد، جای ترحم است که شما وقتی یک چشمش را در آوردید، او را به طور کلی کور و نابینا کردید، فلذا باید تمام دیه را بدهید، بلی، اگر قصاص کند، یک چشمش را باید قصاص کند، اما اگر بخواهی دیه بپردازی، باید دیه کامل بپردازی. اما در جایی که کسی، چشم او را عورا

کرده، اما دیه اش را گرفته، در اینجا اگر بگوییم چشم سالم این آدم به منزله دو چشم است؟ این زور می برد و گفتن این حرف مشکل است. یا اینکه خودش چشم کسی را عورا کرده، فلذا چشم این را هم به عنوان قصاص عورا کرده اند، اینجا بگوییم چشم سالم این آدم به منزله دو چشم است، این زور می برد و مشکل است، یعنی نمی توانیم بگوییم چشم سالم (واحد)این آدم به منزله دو چشم است. بررسی فرع دوم اگر به جایی اینکه عین سالم را صدمه بزنند، عین و چشم عوراء را صدمه زده، به گونه ای که صدمه اثری در دید این آدم نگذاشته، اولی همان دید را دارد، آمده چشمی را که حس ندارد و عوراء است، کنده و در آورده، یعنی کاری کرد که همیشه پلکش پایین افتاده و دیگر پلکش بلند نمی شود. اقوال سه گانه در اینجا سه قول است. یک قول این است که ربع دیه دارد، قول دوم این است که ثمن دیه دارد، قول سوم این است که ثلث دیه و هر سه قول هم روایت دارد، یعنی هم قول اول روایت دارد و هم قول دوم و سوم روایت دارد. ولی مرحوم محقق می فرماید مشهور همان قوم سوم است، یعنی ثلث الدّیه، که: ۳۳۳ دینار و خورده ای می شود. بنابراین، سه نوع روایت داریم،روایت ثمن، روایت ربع، و روایت ثلث. از این رو باید سراغ باب تعادل و ترجیح برویم، در آنجا اگر روایات متعارض شدند، چنانچه قابل جمع باشد، جمع می کنیم، اگر قابل جمع نباشد، اولین مرجح شهرت فتوایی است:« فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» البته آن دو روایت دیگر هم قائل دارد، اما مشهور همان روایت ثلث است. بنابراین، در مورد تعارض روایت رجوع می کنیم به همان « فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه، خذ بما اشتهر بین أصحابک». متن تحریر الوسیله «فی العین العوراء ثلث الدّیه إذا خسفها- پلکش بیفتد و دیگر بلند نشود یا پلکش فرو برود- أو قلعها، سواء کانت عوراء خلقه أو بجنایه جان». کان الکلام فی المسأله السابقه إذا جنی علی العین الصحیحه للأعور، و أما المقام فالکلام فیما إذا جنی علی العین العوراء، فیما لو خسفها أو قلعها ففیه الثلث الدّیه من غیر فرق بین کونها عوراء خلقه أو بجنایه جان. قال الشیخ: فی العین القائمه إذا خسفت ثلث دیتها صحیحه و به قال زید بن ثابت و قال جمیع الفقهاء فیها الحکومه، الخلاف:۵/۲۱۲، المسأله:۹۶، قال المحقق: أمّا العوراء فف خسفها روایتان: أحدهما ربع الدّیه- مفید و بعضی ها همین را گفته اند- و هی متروکه، و الأخری ثلث الدّیه و هی مشهوره، سواء کانت خلقه أو بجنایه جان، شرائع الإسلام:۴/۲۶۳، ما در آنجا که تعارض روایات بود، تعارض روایات را از طریق شهرت حل کردیم. قال العلامه: و فی خسف العوراء ثلث الدّیه الصحیحه، و روی الربع سواء أکانت بخلقه أو جنایه» قواعد الأحکام:۳/۶۷۱، أقول: إنّ الروایات علی أصناف ثلاثه: الأول: ما یدل علی ربع الدّیه نظیر این روایت: ۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن موسی بن الحسن- توثیق نشده- عن محمد بن عبد الحمید، عن أبی جمیله، عن عبد الله بن سلیمان، عن عبد الله بن أبی جعفر، عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی العین العوراء تکون قائمه فتخسف، فقال: قضی فیها علیّ بن أبی طالب علیه السلام نصف الدّیه فی العین الصحیحه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۹ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، نصف دیه عین واحد، می شود ربع دیه کامل. مثلاً دیه یک چشم پانصد دینار است، نصف پانصد دینار، می شود: دویست و پنجاه دینار، دویست و پنجاه،نسبتش به هزار، ربع است. و قد عمل بها المفید و سلّار، فإنّ نصف دیه العین الصحیحه، یکون ربع الدّیه التّامه. الثانی: ما یدّل علی ثمن الدّیه، مانند روایت ذیل: عن علیّ،عن أبیه، عن أحمد بن محمد ابن أبی نصر ، عن أبی جمیله مفضّل بن صالح، عن عبد الله بن سلیمان، عن أبی عبد الله علیه السلام، فی رجل فقأ عین رجل ذاهبه و هی قائم، قال:« علیه ربع دیه العین» همان مدرک، الحدیث۲، ربع دیه العین، می شود ثمن مجموع، چه بگویید ربع یک چشم و چه بگویید ثمن الدّیه. و واضح أنّ ربع دیه عین واحد هو ثمن دیه الإنسان کامله، و فی الجواهر لم یعمل بها أحد. اعراض اصحاب دلیل ضعف روایت است. الثالث: ما یدل علی ثلث الدّیه نظیر صحیح برید بن معاویه عن أبی جعفر علیه السلام: محمد بن یعقوب،عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب- حسن بن محبوب، گاهی در اسناد داریم: محمد بن علیّ بن محبوب، این جزء روات نیست، چون در زمان غیبت

بـود- عن أبی أیّوب الخزّاز، عن بریـد بن معـاویه، عن أبی جعفر علیه السـلام: «قـال فی لسـان الأـخرس و عین الأـعمی، و ذکر الخصیّ و أنثییه، ثلث الدّیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۱ ، من أبواب دیات الأعضاء، الحـدیث۱، مرحوم صاحب شـرائع گفته که ایـن روایت مشـهور است و اتفاقاً عمـل اصـحاب بر همین است، خلاـف هم همین را گفته. بنـابراین، نـتیجه می گیریم سه فرع داریم: اگر عین سـالم کسـی را در آورد نه اعورش را، اگر به آفت الهی یـا خلقتی و آفرینشـی باشـد، تمـام دیه را بدهـد، و الا نصف الـدیه. امـا اگر عین اعور را صـدمه زد، در آن سه روایت است و ما فقط ثلث را می گیریم، چرا؟ چون محقق می گوید بقیه متروک است.

ص: ۲

دیه اجفان و پلکهای چشم کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه اجفـان و پلکهای چشم المسأله الرابعه: در این مسـئله بحث راجع به دیه جفن (بفتـح الجیم و سـکون الفاء» است و جمعش اجفان است و جفن در فارسـی به معنای پلک است، چه بگوییم اجفان و جفن و چه بگوییم غطاء و اغطیه، در حقیقت پوشـش چشم است، صدمه بر پوشش چشم، امام دو مسئله را عنوان کرده، گاهی هردو را لطمه می زند،یعنی هم پلک بالا را و هم پلـک پـایین را، مراد از هردو، یعنی پلـک بالاـ و پلک پایین، گاهی بحث ما در پلک بالا و پایین نیست،بلکه به یکی لطمه می زنـد، بنابراین،مسـئله امام متمرکز در دو صورت است، گاهی هردو پلک صـدمه می بینـد و گاهی پلک واحد،در اینجا می فرمایـد اگر هردو پلک صدمه ببیند، مسـلّماً نصف دیه انسان است، چرا؟ چون دو پلک نصف حساب می شود، دو پلک دیگر هم نصف دیگر حسـاب می شود، در حقیقت این پلـک هـا حکم چشم را دارد، یـک چشم نصف دیه و دو چشم تمـام دیه را دارد، در اینجا هم مسـئله از این قبیل است، اگر کسـی دو پلک دیگری را صـدمه وارد کرد، یعنی هم به پلک بالا صـدمه وارد کرد و هم به پلک پایین، دو پلک حکم یک چشم را دارد، در یک چشم نصف الـدیه بود، در دو پلک یک چشم هم نصـف الدیه است، قهراً اگر به چهار پلک کسـی صدمه وارد کند، دیه کامل دارد. پس مسئله چهارم دو فرع دارد الف: فرع اول اینکه هردو پلـک را لطمه می زنـد، خواه یـک چشم و خواه دو چشم، قرار شـد که در چهـار تا یک دیه و در دوتا نصف دیه باشـد، چرا؟ چون دو پلـک حکم عین واحـد را دارنـد، چون هردو چشم را می پوشانـد، تنهـا بالاـیی کافی نیست و هکـذا تنها پایینی کافی نیست، تا هردو با هم نرسند، پوشش محقق نمی شود. ب: فرع دوم این است که یک پلک را لطمه می زند، یا پایین را یا بالاـ را. اقوال در اینجـا سه قول داریم: ۱: قول اول این است که دیه چهـار تـا بر چهـار تـا تقسـیم می شود، چهـار تا، دیه کامل داشت، اگر به یـک پلک کسـی صـدمه وارد کرد، دیه اش ربع دیه انسان است، البته این مطلب را به نوعی می شود از روایات استفاده کرد. ۲: قـول دوم این است که پلـک بالاـ دیه اش دو ثلث دیه عین واحـد است، پـایین یـک ثلث، چون پلـک بالاـ از اهمیت بیشتری بر خوردار است، چون پوشـش بیشتر است، آن دو ثلث عین واحـد است، پلـک پـایین، یـک ثلث عین واحد است. ۳: قول سوم این است که پلک بالا نصف است و پایینی ثلث. متن تحریر الوسـیله المسأله الرابعه: فی الأجفان الـدّیه- دیه انسان است- و فی تقـدیر کلّ جفن خلاف، فمن قائل فی کلّ واحـد ربع الـدّیه صاحب جواهر این را تاییـد می کنـد، چرا؟ می گوید تقسیم می کنیم، یعنی وقتی که در چهار تا یک دیه شد، یکی می شود، یک چهارم.- و من قائل فی الأعلی ثلثاها- یعنی

ثلثا دیه العین- و فی الأسفل الثلث، و من قائل فی الأعلی ثلث الدّیه و فی الأسفل النصف، ثلث دیه عین. قول سوم روایت هم داریم، حضرت امام نتوانسته جازم به مسئله بشود، در فرع سوم جزم پیدا نکرده، می فرماید:« و هذا لا یخلو من ترجیح،- چرا؟ چون روایت داریم،- لکن لا یترک الإحتیاط بالتصالح»، بهتر این است که طرفین تصالح کنند، این متن مسئله و صور مسئله بود. بررسی فرع اول اما الفرع الأول: فرع اول اینکه لطمه به هردو پلک می زند نه بر یکی، این خیلی دلیل روشنی دارد، یکی صحیحه عبد الله بن سنان است، دومی هم صحیحه سالم است، البته روایت هشام خیلی روشن تر است، دوتا صحیحه داریم که فرع اول را درست نمی کند، یعنی اگر به دو پلک صدمه زد، دیه اش نصف دیه است، اگر چهار تا را صدمه زد، تمام دیه را دارد. روایت عبد الله سنان ۱: محمد بن یعقوب،عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر، عن عبد الله بن سنان- روایت صحیحه است، یعنی همه روات هم امامی هستند و هم عادل،- عن أبی عبد الله علیه السلام،قال: «ما کان فی الجسد منه إثنان- هر چیزی که در بدن دوتاست- ففیه نصف الدّیه»الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، عبارت وسائل این است: «ففیه نصف الدّیه»، این معنایش این است که در اثنان، نصف الدیه است و حال آنکه در اثنان نصف الدیه نیست، بلکه تمام دیه است، دو چشم تمام دیه است و لذا در نسخه کافی عبارت این گونه است: «ما کان فی الجسد منه إثنان، ففی الواحد نصف الدّیه»، بجای «ففیه»، ففی الواحد نصف الدّیه دارد، البته نسخه کافی مقدم است، مرحوم وسائل نسخه اش ففیه بوده، البته از قرینه معلوم است که مراد جفت نیست، بلکه مراد تکش است، اما اگر به کافی مراجعه کنیم، مطلب خیلی روشن است،« ما کان فی الجسد منه إثنان ففی الواحد نصف الدّیه»، در واحد دیگر نصف دیه، در چشم و در دست نصف الدیه، چطور این شاهد عرض ما می شود و حال آنکه بحث ما در پلک است، چطور با این حدیث استدلال کنیم که دو پلک نصف دیه دارد؟ چهار پلک تمام دیه را دارد، از این روایت چگونه این مسئله را استخراج کنیم؟ راهش این است که دو پلک مجموعاً غطاء هستند و حکم چشم واحد را دارند، هرچند دو پلک است، یکی بالا و دیگری پایین، اما فعالیت اینها مجموع است، تنها یکی به درد نمی خورد، کأنّ دوتا پلک حکم یک پوشش را دارد، آن یک پوشش، این طرف هم یک پوشش، قهراً اگر هردو پلک را صدمه وارد کرد، نصف دیه دارد و اگر هر چهار تا را زد، تمام دیه را دارد، دلالتش را روشن کردیم، دلالت این است که هر چند پلک بالا- یک پلک است، پلک پایین هم یک پلک است، اما فعالیت اینها جمعی است، تا بهم نخورند، چشم پوشش پیدا نمی کند، قهراً دو پلک، حکم یک شیئ را دارد، دو پلک یک شئ است، این دو پلک دیگر هم یک شیء دیگر، اگر به دو پلک صدمه زد، نصف دیه، و اگر به هر چهار تا صدمه زد، تمام دیه را دارد ولذا دلالت این روایت یک مقداری بیان می خواهد. روایت و باسناده «ضمیر باسناده» به شیخ بر می گردد، و باسناده (شیخ) عن الحسین بن سعید (اهوازی) عن محمّد بن خالد- محمد بن خالد،پدر أحمد بن محمد بن خالد است، که أحمد نویسنده محاسن است) عن ابن أبی عمیر- ثقه است- عن هشام بن سالم، در این میان فقط محمد بن خالد توثیق نشده، اما معمولاً به روایاتش عمل می شود، قال:« کلّ ما کان فی الإنسان أثنان ففیها الدّیه، و فی أحدهما نصف الدّیه، و ما کان فیه واحد ففیه الدّیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۱۲، دو پلک انسان، شیء واحد است که چشم را می پوشاند فلذا دوتایش نصف دیه را دارد و چهار تایش تمام دیه را. بررسی فرع دوم الفرع الثانی: اگر دو پلک را لطمه نزد، بلکه یکی را لطمه زد،در اینجا سه قول است: قول اول تقسیم است، دیه ای که مال چهار پلک است، تقسیم می شود بر چهار تا، دیه ای که مال چهار تاست، تقسیم می شود بر چهارتا، دیگر لا فرق بین أعلی و اسفل، هر چند پلک اعلی بلندتر و درازتر و اسفل پلکش کوتاهتر است، هر چند این دلیل ندارد، اما عرفیتش همین است. أما القول الأول: فقد استند إلی صحیحه هشام و حسنه عبدالله بن سنان، بالبیان الماضی ، حیث یکون کل جفنین بمنزله الواحد، فیکونان کالعین الواحده ، و لازم ذلک أنّ فی کلّ

جفن ربع الـدّيه. و أوضـحه فی الجواهر قائلا بإمكان اسـتفاده توزيع الـدّيه علی المتعـدد الّـذی يثبت فيه الدّيه و الفرض الإجماع علی ثبوتهـا فی الأربع ، فتتوزع عليهـا لأنّ الأصل عـدم الزياده، مضافاً إلی إنسياق التوزيع للتساوی فی مثله و لعله لأجله قال فی المسالك: هو الأظهر ، بعد أنّ اعترض بضعف دلاله الخبرين عليه». جواهر الكلام: ۷۳/۱۸۲ صاحب مسالك می گويد از اين دو روايـت چيزی نمی فهميم، يعنی از روايت عبـد الله و روايت هشـام، در يكی چيزی نمی فهميم، بله در دوتـا می فهميم، ولی در يكی نمی فهمييـم، صـاحب جـواهر می گويـد وقـتی از آن راه نمی فهميـم، عرفيـت كه دارد، وقـتی مجمـوع ديه كامـل دارد و مجموع هم دارای اجزاء اربعه باشد، مجموع تقسيم می شود بر اجزاء، يا بگوييم اين دو روايت به درد فرع دوم می خورد يا نه؟ البتـه ايـن دو روايت به درد فرع اول خـورد و فرع اول را ثـابت كرد، چـون ففی الواحـد داشت، امـا نسـبت به فرع دوم، اين دو روايت ممكن است بگوييم وافی است و ممكن است بگوييم وافی نيست، ولی صـاحب جواهر می گويـد عرفيت همان تقسيم است هر چند اين دو روايت وافی نشود. أما القول الثانی: قول دوم اين است- شـيخ اين قول را در كتاب خلاف، از شافعی نقل كرده- كه بالايی دو ثلث، پايينی يك ثلث، شافعی اين را گفته، ولی ما هيـچ دليلی بر اين مسئله نداريم و در روايات ما اصـلاً اين نيست، معلوم می شود كه جنـاب شـافعی ذوقی اين حرف را زده، چون پلـك بالا درازتر است و پلك پايين كوتاهتر است ولـذا بالا-يی را دو ثلث حسـاب كرده و پايينی را يك ثلث، اينجا اگر بگوييم اين حرف شافعی قياس است، جا دارد. أما القول الثـالث: قول ثـالث اين است كه بالايی ثلث، پايينی نصف، عكس قول اول كه بالايی را سـهم بيشتری می داد و پايينی را سـهم كمـتری، ولی اين قـول سوم روايت دارد كه عبـارت است از روايت ظريف بن ناصـح- ظريف بن ناصـح يـك كتـابی دارد در ديات، و اين كتاب در عصـر امام صادق عليه السلام نوشته شده، سند می خورد به امير المؤمنان ، اين كتاب را در جلد ۴ من لا يحضره الفقيه مطالعه كنيد، يا در جامع الشرائع مطالعه كنيد، جامع الشرائع، مال يحيی بن سعيد است، پسر عموی مرحوم محقق، ايشـان هم در آخر كتـاب جامع الشـرائع، با سـند خوبی كه می رسـد به أمير المؤمنان عليه السـلام، اين روايت را آورده) از آن كتاب چنين اسـتفاده می شود، عن الصادق عليه السـلام:« و إن أصيب شفر العين الأعلی- شفر، همان أشفار است، پلك است و ممكن است از پلـك كمی پـايين تر، يعنی آنجا كه مژه ها می رويـد- فشتر، «شتر» گاهی به معنای قطع است و گاهی به معنای قلّب می آيـد، بالا- را به پـايين و پـايين را به بالا ببرد- فـديته ثلث ديه العين مائه دينار و سته و سـتون دينار و ثلث ديناراً، و إن أصـيب شـعفر العين الأسـفل فشتر فـديته نصف ديه العين مائتا دينار و خمسون ديناراً» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ۲، حضـرت امام (ره) می فرمايد اين ارجح است، چرا؟ چون روايت داريم، اولی روايت نداشت، بلكه به هر طرف دست و پـا زديم و تـوجيهی برايش درست كرديم، دومی كه اصـلاً روايت نـداشت، امـا سومی روايت دارد،منتهـا خيلی مفتابه نيست ولـذا حضـرت امام می فرمايـد ارجح است ولی بهتر اين است كه مصالحه كنند. نظر اسـتاد سـبحانی ولی من برای مصـالحه لزومی نمی بينم،ظاهراً همان اولی اقوی باشـد، چون به اين بخش از روايت عمل نشـده، فقط شـيخ در خلاف آورده، ظاهراً همان قول اول كه تقسيم بشود بر چهار مساوی بهتر است. « تمّ الكلام فی العين» الثالث: الأنف المسأله الأولی: فی الأنف حضـرت امام در مسئله انف، پنـج فرع را مطرح می كنـد، يعنی هر چند يك مسئله است، ولی دارای پنج، بلكه شـش فرع می باشـد. اولاً بايـد ببينيم كه ساختمان انف مركب از سه چيز است: الف: مارن، مارن به قسمت لبه بينی می گوينـد كه نرم است، كه در حقيقت پيـچ می خورد، كمی بالا-تر برود قصبه است، قصبه در لغت عرب به « نی شكر» می گوينـد كه داخلش خالی است، هر گياهی كه در حقيقت ساقش خالی باشد، عرب به آن می گويند: قصـبه، قصبه هر گياه و ساق نيست، بلكه آن ساقی است كه د اخلش خالی باشـد ماننـد:« نی شكر » و غير آن، در انسان به دست می گويند: قصبه، چرا؟ چون اسـتخوانش مخ و مغز دارد، و همچنين به پـا می گوينـد: قصـبه، چرا؟ چون اسـتخوانش مـخ و مغز دارد، «كلّ عظم له مـخّ» هر اسـتخوانی كه مغز

دارد، عرب به آن می گویند: قصبه، تشبیه می کنند به قصبه های گیاهی، همان گونه در گیاه قصبه به آن ساقی می گویند که داخلش خالی باشد و مغز داشته باشد، در انسان هم هر استخوانی که دارای مخ و مغز است، قصبه می گویند، دست قصبه است، «ساق» قصبه است، انف هم قصبه دارد، بالاترش قصبه است، بالاتر از همه عظم است، پس مارن داریم، قصبه داریم و عظم داریم که بالاست، چند جور می شود به انف کسی جنایت وارد کرد: ۱: إذا قطع الأنف من أصله ۲: قطع مارنه کلّه فقط (نوک بینی) ۳: إذا قطع المارن، و بعض القصبه دفعه واحده ۴: إذا قطع المارن ثمّ قطع بعض القصبه ۵: إذا قطع المارن ثمّ قطع جمیع القصبه قسم اول این است که همه بینی را قطع کند، دوم اینکه فقط مارن را قطع کند، سوم اینکه مارن را با بعضی از قصبه دفعه واحده قطع نماید، چهارم، اول مارن را قطع کند، بعداً بعضی از قصبه را قطع کند، پنجم اینکه اینکه اول مارن را قطع کند و سپس همه بینی را قطع کند. آیا اینها تفاوت دارند یا نه؟ در جلسه آینده بحث می کنیم.

ص: ۳

دیه أنف و بینی کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه أنف و بینی بحث ما در باره دیه ی اعضاست، دو عضو را خواندیم، یکی شعر بود و دیگری عین و چشم، الآن وارد عضو سوم می شویم بنام انف که بینی باشد، حضرت امام در این مسئله شش فرع را مطرح می کند که برخی از آنها روایت دارد و برخی روایت ندارد و باید آنها را روی قواعد حل کنیم. فروع شش گانه فرع اول این است که همه بینی را قطع کند به گونه ای که چیزی از آن باقی نماند فرع دوم این است که فقط مارن را قطع کند، یعنی مارن را از بیخ قطع کند فرع سوم اینکه مارن را با بعضی از قصبه یکجا و دفعه واحده قطع کند، حکم این سه تا روشن است، فرع چهارم اینکه اول مارن را قطع می کند و سپس بخشی از قصبه را قطع می کند،فرع چهارمی در واقع ضد سوم است، چون در سومی مارن و بخشی از قصبه را دفعه واحده قطع می کرد، ولی در چهارمی ابتدا مارن را قطع می کند و سپس بعضی از قصبه را، حکم فرع چهارم کمی مشکل است. فرع پنجم اینکه اول مارن را قطع کرد، آنگاه آتش خشمش شعله ور شد، بجای اینکه بعضی از قصبه را قطع کند، همه قصبه را قطع نمود. فرع ششم اینکه بعضی از مارن را قطع می کند، یعنی کمی از نرمی نوک بینی را قطع می کند.پس در اینجا شش فرع داریم. بررسی فرع اول اگر کسی تمام بینی شخصی را قطع کند، اینجا دو نوع روایت داریم، نوع اول عبارت است از روایت هشام بن سالم و روایت عبد الله بن سنان، که به عنوان ضابطه کلی می گفتند: هر چیزی که در انسان واحد و یکی است، به تنهائی دیه کامل دارد(ففیه الدّیه کامله). این ضابطه کلی در فرع اول حاکم است، علاوه براین ضابطه کلی، روایات خاصه داریم، سه روایت داریم که یکی از آنها روایت سماعه است که صریحاً می گوید اگر کسی تمام بینی انسانی را قطع کند،ففیه الدّیه کامله،. بنابراین در فرع اول هم می شود از قواعد کلی استفاده کرد و هم می شود از روایات خاصه، روایت خاصه،یکی روایت سماعه است. روایت سماعه ۱: و عن علیّ بن إبراهیم ، عن محمد بن عیسی- محمد بن عیسی بن عبید یقطینی، این آدم غیر از پدر أحمد بن محمد بن عیسی است- عن یونس- یونس بن عبد الرحمن- ، عن زرعه، عن سماعه- موثقه است،چون واقفی است- ، عن أبی عبدالله (علیه السلام):« فی الرّجل الواحده نصف الدّیه، و فی الأذن نصف الدّیه إذا قطعها من أصلها، و إذا قطع طرفها ففیها قیمه عدل ، و فی الأنف إذا قطع الدّیه کامله ...» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من

أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۷، ۲: و رواه أیضا بأسانیده الآتیه إلی کتاب ظریف و کذا الصدوق إلا أنَّ فی روایتهما:« فالدّیه فی النفس ألف دینار ، و فی الأنف ألف دینار، و الضوء کلّه من العینین ألف دینار ، و البحح ألف دینار ، و اللسان إذا استوصل ألف دینار» همان مدرک، الحدیث ۳، ۳:محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره عن ابن سنان ، عن أبی عبدالله علیه السلام قال: «قضی أمیر المؤمنین(علیه السلام) فی دیه الأنف إذا استوصل- از بیخ قطع کند- مائه من الإبل ثلاثون حقه...» همان مدرک، الحدیث ۱۴، بررسی فرع دوم فرع دوم این بود که فقط مارن و نرمی بینی را قطع کند،در این فرع، چهار روایت داریم که می گوید دیه کامله دارد. خلاصه در این فرع هم علاوه بر روایت عامه (که روایت هشام بن سالم و روایت عبد الله بن سنان باشد) چهار روایت بالخصوص داریم، معلوم می شود که مارن و نرمی بینی در زیبائی انسان خیلی مدخلیت دارد، به گونه ای که اگر کسی آن را قطع کند، باید دیه کامله بدهد. صحیحه حلبی ۱: و عنه (علیّ بن إبراهیم) عن أبیه، عن ابن أبی عمیر ، عن حمّاد ، عن الحلبی صحیحه است-، عن أبی عبدالله(ع) فی الرجل یکسر ظهره قال: « فیه الدیه کامله ، و فی العینین الدّیه و فی إحداهما نصف الدیه، و فی الأذنین الدیه ، و فی إحداهما نصف الدیه ، و فی الذکر إذا قطعت الحشفه و ما فوق الدیه ، و فی الأنف إذا قطع المارن الدّیه و فی الشفتین الدیه» همان مدرک، الحدیث ۴، ۲: و عنه (محمد بن یحیی)، عن أحمد (أحمد بن محمد بن عیسی یا أحمد بن محمد بن خالد)، عن الحسین بن سعید-اهوازی- (این یک سند) سند دوم: و محمد بن خالد جمیعا معلوم می شود که مراد از آن أحمد، احمد بن محمد بن عیسی است، در سند دوم، أحمد بن محمد بن خالد- عن القاسم بن عروه ، عن ابن بکیر ، عن زراره موثقه است، چون ابن بکیر فطحی است-، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «فی الید نصف الدیه ، و فی الیدین جمیعا الدیه ، و فی الرجلین کذلک ، و فی الذکر إذا قطعت الحشفه فما فوق ذلک الدیه ، و فی الأنف إذا قطع المارن الدیه ، و فی الشفتین الدیه ، و فی العینین الدیه ، و فی إحداهما نصف الدیه». همان مدرک، الحدیث ۶، ۳: و بالاسناد ، عن یونس ، عن محمد بن سنان ضعیف است-، عن العلا بن الفضیل ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «إذا قطع الأنف من المارن ففیه الدیه تامّه ، و فی أسنان الرجل الدیه تامه ، و فی اُذنیه الدیه کامله ، و الرجلان و العینان بتلک المنزله» همان مدرک، الحدیث ۸، ۴: و باسناده(شیخ) عن الحسین بن سعید (اهوازی)، عن الحسن حسن بن علی بن فضّال)، عن زرعه ، عن سماعه مثله و زاد: « و إذا قطع طرفا منها قیمه عدل ، و العین الواحده نصف الدیه ، و فی الأنف إذا قطع المارن الدیه کامله ، و فی الذکر إذا قطع الدیه کامله ، و الشفتان العلیا و السفلی سواء فی الدیه» همان مدرک الحدیث ۱۰، بنابراین، فرع اول و دوم خیلی روشن است، چون هردو فرع، علاوه بر روایات عامه، روایات بالخصوص هم داشتند. بررسی فرع سوم فرع سوم این است که جانی، مارن را با برخی از قصبه یکجا و دفعه واحده قطع می کند، حکمش چیست؟ در اینجا روایت نداریم، فلذا ناچاریم که «منّا و منّا» کنیم، یعنی از این طرف و آن طرف یک دلیلی برایش دست و پا کنیم و بگوییم اگر جناب جانی، تمام بینی را قطع کرده بود، دیه اش چه مقدار بود؟ باید دیه کامله می داد، حالا نصفش را قطع کرده،این بدتر از این نیست که تمام بینی را قطع کند، یک دلالت عرفی درست کنیم و بگوییم روایات می گوید اگر همه بینی را قطع می کرد، تمام الدّیه بود، حال که تمام بینی را قطع نکرده، نصف آن را قطع کرده، پس به طریق اولی دیه کامله دارد نه بیشتر. خصوصاً که دفعه واحده قطع کرده فلذا یک جنایت است نه دو جنایت. بررسی فرع چهارم فرع چهارم این است که اول مارن را قطع می کند و بعد از لحظاتی ، نیمی از قصبه را هم قطع نمود، یعنی زمان قطع مارن با زمان قطع قصبه متفاوت است، در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا ممکن است بگوییم که مارن یک دیه دارد، در قصبه هم ارش است نه دیه، چون در قصبه روایت نداریم. چرا با سومی فرق کرد؟ چون در سومی مره واحده و با یک ضربه هردو را قطع کرد فلذا یک جنایت به حساب می آید، ولی در چهارمی دو جنایت شمرده می شود، چون اول مارن را قطع کرده و بعد از دقایقی قصبه را قطع نموده، فلذا دو نوع جنایت شمرده می

شود، از این رو در مـارن دیه است، امـا در قصـبه چون روایت نـداریم، ارش و حکومت است. بررسـی فرع پنجم فرع پنجم این است که مارن را قطع می کنـد و بعد از دقایقی همه بینی را از بیخ قطع می کند. حکم این فرع چیست؟ امام می فرماید: ممکن است در اینجا بگوییم دو دیه دارد، یک دیه مال مارن و دیه دیگر هم مال همه انف و بینی. دیدگاه اسـتاد سبحانی ولی من در اینجا با حضرت امام موافق نیستم، چون دیه مال انف بود، ولی انفی که با مارن همراه باشد، اما انفی که مارن در آن نیست، در آن روایت نـداریم، ایشان می فرمایـد اینجا احتمال می دهیم که یک دیه برای مارن و یک دیه هم برای قصـبه باشـد. به نظر ما این احتمـال ضـعیف است، چرا؟ چون مـال قصـبه ای بود که بـا انف همراه و کامـل باشـد. احتمـال دومش خوب است که می فرمایـد یـک دیه برای مـارن، برای قصـبه هم ارش و حکومت. متن تحریر الوسیله المسأله الأولی: فی الأنف إذا قطع من أصـله الـدیه کامله در این زمینه دو روایت عام و سه روایت خاص داشتیم- ، و کذا فی مارنه علاوه بر قواعد، چهار روایت داشتیم- و هو مـا لان منه و نزل عن قصـبته ، و لو قطع المارن و بعض القصـبه دفعه فالـدّیه کامله، و لو قطع المارن ثمّ بعض القصـبه فالـدیه کامله فی المارن و الأرش فی القصبه، و لو قطع المارن ثمّ قطع جمیع القصبه ففی المارن الدیه ، فهل للقصبه الدیه أو الأرش، فیه تأمّـل ، و لو قطع بعض المـارن فبحسـاب المـارن. بررسـی فرع شـشم فرع شـشم این است که نیمی از مارن را قطع کرده و نیمی دیگر بـاقی مانـد، در اینجا مساحت را در نظر می گیریم و می گوییم هزار تا مال تمام مساحت بود و چون نیمی از مساحت را قطع کرده، پس دیه اش پانصد دینار است. «تمّ الکلام فی المسأله الأولی من الأنف. المسأله الثانیه: لو فسد الأنف و ذهب بکسر أو إحراق أو نحو ذلک ففیه الدّیه کامله، و لو جبر علی غیر عیب فمائه دینار علی قول مشـهور. حضـرت امام (ره) در این مسـئله دوم، دو فرع را مطرح می کنـد و آن اینکه اگر کسـی بینی دیگری را فاسـد کرد،حضـرت امـام این عبارت را از شـرائع گرفته، عبارت شـرائع این است:« لو کسـر ففسـد، لو جبر علی غیر عیب فمائه دینار». معنای «لو کسـر ففسـد» چیست؟ آن را به دو گونه معنا می کنند: الف: موقع شکستن، شل شد و حس خودش را از دست داد، این مراد نیست، چرا؟ چون بحثش در آینده خواهد آمـد. ب: بینی کسـی را شکسـتند و این آدم قوه شـامه خودش را از دست داد، بینی و انف سـر جای خودش باقی است،اما قوه شامه را از دست داد، یعنی در اثر شکسـتن، شامه خود را از دست داد. دیـدگاه حضـرت امام حضـرت امام می فرماید در اینجا دیه کامـل دارد،چرا؟ چـون دیه ای که برای انـف معین شـده،فقـط برای جسم انـف نیست، بلکه برای آن فعـالیتی است که در حیات انسان دارد، انف و بینی فعالیتش این است که انسان بوی بد را از بوی خوب درک کند. فلذا اگر شامه خود را از دسـت داد،دیه کامله دارد. آیا در این زمینه روایت داریم؟ روایت نداریم، بلکه از این طرف و آن طرف دست و پا می کنیم و برایش یـک دلیلی می تراشـیم و می گوییم روایاتی که می گفتنـد: «الف دینار»، اینجا را هم می گیرد، زیرا در اثر شکسـتن، آن اثری که انف داشت از بین رفت. البته این خوب است، ولی بـاز هم در ذهن مـا این شـبهه باقی است که الف دینار فقط برای ذهاب قوه شـامه و حس نبوده، بلکه خود ساختمـان بینی هم در زیبائی انسان مـدخلیت دارد، و در اینجا فرض این است که انف باقی است، منتها شکسته است و ممکن است بعداً پیش شکسته بند ببرند و جبران کنند ولذا فتوای قطعی به اینکه اگر حس را از بین برد، اما انف سـر جای خودش باقی است هر چنـد شکسته، بگوییم باز هم انف دینار، احتیاج به دلیل دارد. و علی هذا فالکلام مرکّز فیما إذا کان الأنف باقیاً لکن فسـد شـمّه و صار کالعـدم، و لعلّه یشـمله قوله (علیه السـلام): فیما کان منه فی البـدن واحد، ففیه الـدّیه. یعنی از روایات عامه اسـتفاده کنیم که روایت عبـد الله بن سـنان و روایت هشام بن سالم باشد. اما اینکه بخواهیم از روایاتی که می گوینـد:« فی الأنف الـدّیه کامله» اسـتفاده کنیم بعیـد است، چون آن روایت جایی را می گوینـد که انف کنـده بشود، بلکه سـراغ روایـاتی برویم که می گوینـد: «فیما کان منه فی البـدن واحـد، ففیه الـدّیه». در هر حال این مسـئله بایـد علی الأحوط باشـد، چون با روایات انف نمی شود اسـتدلال کرد، زیرا روایات ناظر بر جایی بود که انف از بین برود و در این فرع،

انف سر جای خودش باقی است فلذا ناچاریم که سراغ روایات عامه برویم که می گویند: «فیما کان منه فی البدن واحد، ففیه الدّیه». ولی بهتر این است که طرفین در اینجا مصالحه بکننـد. الفرع الثانی: فرع ثانی این است که:« لو جبر علی غیر عیب فمائه دینار». بینی کسی را شکست، آسیبی هم به شامه نرسید و فقط بینی شکست، طرف را پیش شکسته بند بردند و کاملاً و بدون عیب خوب شد (من غیر عثم، عثم را در جایی می گویند که کمر کسی بشکند، اگر ببندند، این دو جور است،گاهی می لنگد و گاهی نمی لنگد، عثم در جایی می گویند که می لنگد و هنوز حالت خمیدگی محفوظ باشد)، در اینجا چکنیم؟ اینجا «ما لا نص فیه» است، اگر بینی کسی را شکستند و حسش هم سر جای خودش باقی است و بعد از درمان خوب می شود، امام در اینجا می فرمایـد: دیه اش صد دینار است، آیا روایت در این زمینه داریم؟ روایت نداریم، پس امام با کدام دلیل این حرف را می زند؟ یک روایاتی در ظهر داریم و آن این است که اگر کمر کسی را شکستند و بعداً او را پیش شکسته بند بردنـد و شکسته بند هم او را بست و بدون مشکل خوب شد،در آنجا روایت داریم که دیه اش صد دینار است (مائه دینار). الغای خصوصیت می کنیم: فقد جاء فی کتاب ظریف: « و إن انکسر الصلب فجبر علی غیر عثم و لا عیب فدیته مائه دینار، و إن عثم فدیته ألف دینار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، حضرت در اینجا برای کمر، دو نوع دیه قائل شده، کمر اگر شکست و دوباره به حال اول خود بر گردد، دیه اش صد دینار است،اما اگر کمر شکست و شکسته بند هم معالجه کرد، منتها اثر شکستگی باقی است، مثلاً طرف می لنگد، دیه اش هزار دینار است، ما از این روایتی که در باره کمر و ظهر آمده، الغای خصوصیت کنیم و آن را در مسئله انف و بینی هم پیاده کنیم و می گوییم اگر بینی کسی را شکستند و شامه اش از بین رفت،دیه اش هزار دینار است،مانند کسی است که کمرش بشکند و خوب نشود، اما اگر شامه اش از بین نرود و فقط بشکند و بعداً هم خوب بشود، در اینجا دیه اش صد دینار است، یعنی از روایات وارد در ظهر و کمر، حکم انف را هم استفاده کنیم، در دو حالت، کدام دو حالت؟ جایی که شامه برود، مثل کسی که کمرش بشکند و حالت لنگی بماند، و جایی که شامه باقی است و فقط شکسته و شکستگی آن هم خوب بشود.

ص: ۴

دیه أنف و بینی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه أنف و بینی المسأله الثالثه: فی شلل الأنف ثلثا دیته صحیحاً، و إذا قطع الأشل فعلیه ثلثها. اگر کسی جنایتی کرد، به این معنا که بینی شخصی را دچار شلل کرد، که در واقع حیات دارد و مرده نیست، اما آن حالت سابقه را که استقامت باشد ندارد، مثل دستی که شلل دارد، خون که جریانش ضعیف است در حقیقت آن حالت استقامت را از دست می دهد. دلیل در مورد انف و بینی روایت نداریم که اگر کسی جنایتی کرد و بینی انسانی را به حالت شلل در آورد، دیه اش چه مقدار است؟ در این زمینه روایت نداریم، ولی یک روایت در جایی دیگر داریم که شاید از آن بتوان قاعده کلی را استفاده کرد، آن روایت در مورد ید و ذراع است، مثلاً اگر کسی دست و ذراع شخصی را صدمه زد به گونه ای که به حالت شلل در آمد، حضرت در آنجا می فرماید، دو ثلث دیه است، فقها از روایتی که در مورد ید و ذراع است، قاعده کلیه استفاده کرده اند، کأنّه حکم تمام اعضاست، هر اعضایی برای خودش یک دیه دارد و اگر شل شد، دو سوم آن دیه را دارد. اصلش بحث نیست که

اگر سالم شد، دیه خودش را دارد، اما اگر حال شلل پیدا کرد، در شلل دو ثلث است، روایت در ذراع است، فقها از آن قاعده کلیه را استفاده کرده اند. بنابراین، از آن روایت می شود هم در ید و هم در چشم و هم در سایر اعضا استفاده کرد، یعنی اگر جنایتی وارد کرد که حالت شلل به خود گرفت، دو ثلث دیه صحیح را می پردازد. روایت فضیل بن یسار و باسناده (شیخ)، عن سهل بن زیاد،- شیخ روایت را از سهل بن زیاد نقل کرده، سهل در سال: ۲۵۵ فوت کرده، شیخ در سال:۴۶۰ فوت نموده، فلذا بین شیخ و سهل بن زیاد فاصله خیلی زیاد است، از این رو می گوید: باسناده، یعنی سند شیخ به سهل بن زیاد، سند را در آخر کتاب تهذیب، در باب مشیخه نقل کرده، در آنجا می گوید: أما ما رویته عن سهل بن زیاد، سندم این است، البته سهل مورد بحث، ولی روایاتش قابل قبول است- عن ابن محبوب- حسن بن محبوب، که متولد:۱۵۰ می باشد و متوفای:۲۲۴-، عن علیّ بن رئاب از فقهاست نه اینکه راوی باشد، عن الفضیل بن یسار، قال:سألت أبا عبد الله (علیه السلام): «عن الذّراع إذا ضرب فانکسر منه الزّند، قال: إذا یبست منه الکفّ فشلّت أصابع الکفّ کلّها فإنّ فیها ثلثی الدّیه دیه الید، الخ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹، الحدیث، ۵، فقهای ما از این روایت یک قانون و قاعده کلی استفاده کرده اند، هر موقع به کتاب دیات به کلمه ی شل برسیم، این فتوا را می دهند و می گویند اگر فلان عضو در اثر جنایت کسی شل شد، دو ثلث دیه سالم را دارد، اصحاب از این قانون کلی فهمیده اند هر چند مورد روایت ذراع است. و شاید فهم اصحاب هم فهم خوبی باشد، انسان احتمال نمی دهد که عضو مدخلیت داشته باشد، بگوییم دست مدخلیت دارد، پا مدخلیت ندارد، بلکه همگی مدخلیت دارد، چون همه ی اینها اعضای انسان است، صحیح شان یک دیه دارد، شل شان هم یک قیمت و دیه، کأنّه این قیمت همه اعضاست. روایت حکم بن عتیبه و یؤیّده خبر الحکم بن عتبیه، و فیه: «و کلّ ما کان من شلل فهو علی الثلث من دیه الصحاح». ولی این روایت، با روایت قبلی تطبیق نمی کند، چون در روایت قبلی دو ثلث است، اما در اینجا یک ثلث است. فلذا اینها متعارض می شوند،البته روایت حکم بن عتیبه چندان سند محکمی ندارد. چون حکم بن عتبیه از فقهای اهل سنت است، و لذا حضرت می فرماید: یا حکم، شرقا أو غربا فلا تجد شیئا صحیحا إلّا فی هذا البیت، این دو روایت معارض است، چون روایت اول می گوید دو ثلث، این روایت می گوید یک ثلث، مسلماً روایت دوم ترجیح بر این روایت دارد، منتها من در این مسئله تامل دارم که آیا ترجیح با روایت دو ثلث است یا ترجیح با روایت یک ثلث می باشد؟ تعارض را در جلسه آینده بحث می کنیم. دیه روثه الأنف مسئله ای که الآن بحث می کنیم از مسائلی است که حکمش روشن است، اما موضوعش کاملاً مبهم است و آن عبارت است از : روثه ی أنف و بینی، یعنی بینی انسان از نظر لغت عرب یک روثه هم دارد. اگر کسی در اثر جنایت، صدمه به «روثه الأنف برسانند» باید فلان مقدار دیه بپردازد. المسأله الرابعه: فی الرّوثه نصف الدّیه إذا قطعت، فهل هی طف الأنف أو الحاجز بین المنخرین أو مجمع المارن؟ احتمالات، و یحتمل أن ترجع الاحتمالات إلی أمر واحد، و هو طرف الأنف الذی یقطر منه الدّم و هو مجمع المارن و هو محل الحاجز فإذا قطع الحاجز من حیث یری من الأعلی إلی الأسفل قطع طرف الأنف و هو مجمع المارن و إن لا یخلو من تأمّل» الخ. معنای روثه الأنف حال باید دید که روثه چیست؟ حضرت امام در تحریر الوسیله سه احتمال نقل می کند: الف: احتمال اینکه روثه همان طرف الأنف باشد،یعنی کناره ی بینی. ب: احتمال دوم اینکه روثه الأنف، همان الحاجز بین المنخرین باشد، عرب به دوتا سراغ بینی می گویند: منخرین، به یکی می گویند: «منخر»، احتمال دوم: الحاجز بین المنخرین، در وسط یک پرده ای است که دوتا سراغ بینی را از همدیگر جدا می کند، عرب به آن می گویند: الحاجز بین المنخرین. ج: احتمال سوم اینکه مراد از : روثه الأنف، همان مجمع المارن است، مارن عبارت است از: نوک بینی، روثه الأنف همان مجمع المارن است، ممکن است هر سه معنا، به یک چیز بر گردند، چطور این سه معنا را به یک معنا بر می گردند؟ بعد می فرماید: فیه تأمّل. بیان محقق ولی مرحوم محقق می فرماید:« الروثه: الجاجز بین المنخرین»، بیش از یک احتمال نمی دهد،

«علی الظاهر» معنای مرحوم محقق روشن تر است، چرا؟ چون اگر مراد از روثه، طرف انف باشد، این همان حکم منخرین را دارد،که بعداً بحثش خواهد آمد، اگر مراد از: روثه الأنف، مجموع مارن باشد، این را قبلاً خواندیم. «علی الظاهر» آنچه که مرحوم محقق می فرماید، یعنی: الحاجز بین المنخرین، واضح تر است، ولی در لغت عرب مثل هایی است که با حرف محقق سازگار نیست، مثلاً عرب می گویند: ضرب بلسانه روثه أنفه، آدمی که عصبانی باشد یا حالت عادی نداشته باشد، زبان خود را در می آورد و با آن بینی خود را می لیسد. اینکه انسان در حالت عصبانیت زبانش را در می آورد و با آن بینی خود را می لیسد، کجای بینی را می لیسد؟ مجمع المارن را می لیسد. مثالی که عرب دارد این است که عرض شد، من مجمع البحرین را دیدم، در آنجا این روایت هست که :« رأیت فی أنف رسول الله (صلّی الله علیه و آله) و إرنبته أثر الماء و الطین، و مثله کان یسجد علی جبهته و إرنبته و إرنبته طرف الأنف عند ...،» می گوید من دیدم وقتی پیغمبر اکرم سجده می کرد، آب گل در إرنبه اش هم بود. ظاهراً ارنبه با روثه یکی باشد، پس چه بگویند روثه و چه بگویند: إرنبه، هردوتا به یک معنا می باشد، انسان وقتی سجده می کند، بینی او هم به خاک می رسد.(برای توضیح بیشتر به کتاب مفتاح الکرامه و جواهر الکلام مراجعه بشود) عبارت لسان العرب ۱: الرّوثه مقدّم الأنف أجمع. ۲: و قیل طرف الأنف حیث یقطر الرعاف. ۳: روثه الأنف، طرفه. ۴: الروثه، طرف الإرنبه. هر چند کلمه ی «الروثه» از نظر موضوع مبهم است، اما از نظر حکم روشن است، یعنی حکمش در روایات آمده است. روایت «فإن قطعت روثه الأنف و هی طرفها فدیتها خمس مائه دینار» الکافی:۷/۳۳۱، و قال فی الفقیه: «و إن قطعت روثه الأنف فدیتها خمس دینار نصف الدّیه» الفقیه:۴/۵۷، المسأله الخامسه: فی أحد المنخرین ثلث الدّیه، و قیل نصفها، و الأول أرجح، و لو نفذت فی الأنف نافذه علی وجه لا تفسد کرمح أو سهم فخرقت پاره کند- المنخرین و الحاجز فثلث الدّیه، و کذا لو ثقبته، فإن جبر و صلح فخمس الدّیه علی الأحوط. مسئله پنجم راجع به منخرین است که در آن چهار فرع وجود دارد: ۱: فرع اول این است که احد المنخرین را قطع کند. ۲: منخرین را پاره کند از این طرف به آن طرف دیگر. ۳: احد المنخرین را سوراخ کند. ۴: أحد المنخرین را سوراغ کند و بعد از سوراخ کردن، جبر و خوب بشود. هر چهار فرع را باید از روایات استفاده کرد. بررسی فرع اول در فرع اول سه قول وجود دارد قول اول فرع اول این بود که أحد المنخرین سوراخ یا قطع کند،دیه اش ثلث الدّیه است، که این مختار مرحوم محقق در شرائع است، و جمعی از محققین. روایت محمد بن الحسن باسناده عن محمّد بن أحمد بن یحیی- صاحب نوادر الحکمه، صاحب نوادر الحکمه در عصر غیبت صغری بوده،شیخ در عصر غیبت کبری زندگی می کرد، فلذا فاصله زیاد است، پس شیخ نسبت به نوادر الحکمه سند دارد که در باب مشیخه آورده- عن العباس بن معروف- بد نیست-، عن الحسن بن محمد بن یحیی، عن غیاث غیاث بن کلوب بجلی است که از علمای عامه می باشد، از امام جعفر صادق (علیه السلام) چهل و سه یا شصت و چهار تا روایت دارد، محقق می فرماید روایت ضعف دارد، اما من به این روایت عمل می کنم، در عین حالی که روایت را بخاطر غیاث بن کلوب ضعیف می داند، ولی به آن عمل می کند-، عن جعفر، عن أبیه، عن علیّ (علیه السلام): «أنّه قضی فی شحمه الأذن بثلث دیه الأذن، و فی الأصبع الزائده ثلث دیه الأصبع، و فی کلّ جانب من الأنف ثلث دیه الأنف» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۳، من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث۱، مرحوم محقق با اینکه روایت را ضعیف می داند، ولی در عین حال به آن عمل می کند و می گوید:« و هو الأشبه»، یعنی اشبه به حق است، چرا اشبه به حق است؟ چون مجموع این بینی، دیه اش هزار دینار است، پس یکی ثلث دیه را دارد. البته این قول یک مؤید هم دارد: و یؤیّده ما رواه عن یوسف بن الحارث عن محمد بن عبد الرحمن العرزمی (عن أبیه) عن جعفر، عن أبیه (علیه السلام):« أنّه جعل فی ... و فی خشاش الأنف کلّ واحد ثلث الدّیه» همان مدرک، الحدیث ۲، خشاش، چوبی است که وارد سوراخ بینی شتر می کنند تا در وقت مناسب بتوانند او را مهار کنند. حضرت می فرماید: محل خشاش ثلث الدیه دارد،از باب

مجاز است، اطلق الحال و أريد المحل. خشاش (چوب) يعنی محل خشاش. اين روايت هم مويد آن روايت است. قول دوم قول دوم می گويد: نصف ديه است، يعنی اگر يكی از منخرين (پرده ها) را پاره كند، نصف ديه دارد، من برای نصف الديه روايتی پيدا نكردم، مگر اينكه از اين راه استفاده كنند و بگويند:«كلّ ما كان فی الإنسان إثنان، ففی كلّ وحد منهما نصف الدّيه و فی ما كان وحداً ففيه تمام الدّيه» منخر در انسان متعدد است، پس يكدانه اش نصف ديه دارد، ولی اين حرف درست نيست، چون اگر گفته اند، واحد و إثنان، اين در جايی صدق می كند كه دو عضو با همديگر فاصله داشته باشند، مانند: دو دست، دو گوش، دو چشم و دو پا، اما منخرين، آنچنان با همديگر متصل هستند كه اينها را متعدد نمی شمارند. بنابراين، اگر قول دوم بخواهد از اين راه استفاده كند، دليل نداريم. قول سوم قول سوم اين است كه ديه اش ربع ديه كامل است، اصلش دليل ندارد. پس روشن شد كه فرع اول واضح شد و آن اينكه اگر كسی أحد المنخرين را قطع كند، ثلث الديه دارد.

ص: ۵

ديه أنف و بينی كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ديه أنف و بينی چند مطلب از بحث گذشته ناقص ماند و قرار شد كه آن را در اين جلسه تكميل كنيم، مطلب اول در باره شلل بود و در آنجا به نظر رسيد كه دوتا روايت متعارض هستند، ولی اگر دقت شود، معلوم خواهد شد كه اصلاً بينهما تعارضی نيست. حضرت امام (ره) فرمود: فی شلل الأنف ثلثا ديته صحيحاً إذا قطع الأشل فعليه ثلثها. فرعان حضرت امام در اين مسئله دو فرع را متذكر است. فرع اول فرع اول اين است كه جانی جنايتی كرد كه بينی طرف شد شل، در اينجا ديه اش دو ثلث است. فرع دوم فرع دوم اين است كه:« إذا قطع الأشل فعليه ثلثها» يعنی بينی شل بود، بينی شل را قطع كرد، بنابراين، در اين مسئله سوم،دو فرع است، در فرع اول با جنايتش بينی او را قطع نمی كند، بلكه بينی صحيح را شل می كند، اما در فرع دوم،بينی شل را قطع می كند ولذا مرحوم شيخ و ديگران در «فی شلل الأنف» كلمه ی «جنی» را به كار می برند و می گويند:«إذا جنی علی أنفه فصار أشل». بنابرين، فرع اول راجع به شل نيست، بلكه جنايتی است كه طرف را شل می كند، فلذا ديه ی آن دو ثلث است، اما در فرع دوم، بينی شل را قطع می كند ولذا دو روايت با همديگر تعارض ندارند. نكته ای كه بعضی از دوستان می گفتند كه اين روايت شل، اگر انسان بينی كسی را شل كند، ديه آن دو ثلث است و ما در اين زمينه به روايت فضيل بن يسار استدلال كرديم وحال آنكه روايت فضيل بن يسار در مورد عضد و يد است، شما از يد و ذراع تجاوز می كنيد به بينی. جواب اين روشن است، از خود روايت استفاده می شود كه اين يك قانون كلی است، چرا؟ چون در روايت چنين دارد: «و كذلك حكم الساق و القدم» بعد از آنكه بحثش در يد و ذراع است و ذراع را شل كرد، حضرت می فرمايد: دو ثلث، بعداً می فرمايد: و كذلك الساق و القدم، از اين معلوم می شود كه اين يك قانون اسلامی است كه اگر كسی جنايتی كند، عضو طرف را شل كند و لو بينی يا چشم و دهان باشد، ديه ی آن دو ثلث است. خلاصه در اينجا دو مطلب است ، مطلب اول تعارض رفع شد و معلوم گرديد كه تعارض بينهما نيست، چون در اولی شل می كند، در دومی شل را قطع می كند ولذا روايت اول ناظر به شل كردن است، روايت دوم ناظر به بريدن و قطع كردن شل می باشد. اشكال دوم كه می گفت اين از قبيل قياس است، جوابش اين است كه قياس نيست، چون ذيل روايت حاكی از آن است كه اين يك قاعده كلی است.

مطلب دومی که باقی مانـد، راجع به روثه الأنف بود،که در تحریر الوسـیله آمده: «فی الرّوثه نصف الدّیه»، ما گفتیم که روثه از نظر حکم روشن است، زیرا روایت صریح داریم که دیه اش نصف دیه است، اما از نظر موضوع مبهم است،یعنی برای ما کاملاً روشن نیست که روثه چیست؟ حضـرت امـام در اینجـا سه قول را نقل کرده انـد و این سه قول را به یکی بر گرداندنـد: آن سـه قول کـدام است؟ ما می خوانـدیم: طرف الأنف(بفتـح الراء)، ولی بعداً معلوم شد که: طرف الأنف (بسـکون الراء) بوده نه بفتح الراء، اتفاقاً مراد در اینجا همان «طرف، بسـکون الراء» است، طرف (بسـکون الراء) عبارت است از منتهی الیه شـیء، قرآن مجید می فرمایـد:« ینظرون من طرف خفّی» الشوری: مجرمین به آن جنهم یا عـذاب، «ینظرون من طرف خفیّ»، چشم شان را بهم می گذارند و با گوشه چشم نگاه می کنند و می بینند که آینده ما چیست؟ طرف خفیّ، به معنای چشم را بهم گذاردن و با گوشه چشم نگـاه کردن است. بنـابراین، در روایت ظریـف بن ناصـح، خـودش معنـا کرده است. روایت «فـإن قطع روثه الأـنف و هی طرفه، ضـمیر طرفه به انف بر می گردد فدیته خمسمائه دینار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴،من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، ما روایت را طرف (بفتح الراء) می خواندیم، فلذا دچار مشـکل شدیم، ولی اگر طرف (بسـکون الراء) بخوانیم که منتهی الیه شیئ را می گویـد (به قرینه آن آیه، گوشه چشم)، مشـکل حـل می شود و هر سه معنـا که برای «روثه» گفته بودنـد روشن می شود، خواه بگوییم: «روثه» طرف الأنف است، خواه بگوییم حاجز است و خواه بگوییم: مجمع المارن است، چون حضـرت امام برای روثه سه معنـا ذکر کرد، مـارن، نرمی بینی را می گوینـد، روثه نوک بینی را می گوینـد که به یـک معنـا طرف (بسـکون الراء) است و هم به یـک معنـا بـا حـاجز جمـع شـده و ارتبـاط دارد، چون سوار بر حـاجز است، و هم ارتبـاط دارد بـا کلمه ی مجمع المارن. بنابراین، همان گونه که امام فرموده است که سه تا را به یکی بر گردانیم، به شـرط اینکه «طرف، بسکون الراء» بخوانیم و به شـرط اینکه بگوییم نوک بینی با حاجز اتحاد دارد. قهراً معنایش این است که اگر کسـی نوک بینی کسـی را قیچی کنـد، باید پانصد دینار بدهد، مشـکل تا حدی حل است. دلیل من برای این مسئله چند تا دلیل دارم: اولاً: خود حضرت طرف را بیان می کند، طرف را اگر به معنای گوشه چشم بگیریم کافی است. ثانیاً: روایتی که مجمع البحرین نقل کرد، و گفت دیدیم وقتی رسول خـدا سـجده کرد، إرنبه ی او که همان روثه است، گلی بود، انسان وقتی سـجده می کند، کجای بدنش گلی می شود؟ یکی پیشـانی و دیگری هم نوک دماغ، چون بلنـد است. ثالثاً: در ضـرب المثل های عربی آمـده که:« فلان یضـرب بلسانه روثه أنفه»، زبان انسان نمی توانـد به بالا و بیخ بینی برسد، بلکه به همان نوک بینی می رسد. با جمع قرائن، ظاهراً موضوع را روشـن کردیم فلذا اگر کسـی نوک بینی شخصـی را قیچی کند، باید پانصد دینار(خمسـمائه دینار) بپردازد. دیگر اینکه طرف العین را معنـا کرده انـد به:« یقطر منه الـدم» که بـاز مؤیـد این گفتـار است،چـون خـون معمولاًـ از نـوک بینی جـاری می شود. المسأله الخامسه: فی أحد المنخرین ثلث الدیه، و قیل نصـفها، الخ. حضـرت امام در این مسـئله پنجم، چهار فرع را متذکر است. ۱: اگر کسـی أحد المنخرین کسی را برید و قطع نمود. ۲: فرع دوم این است که منخرین و حاجز را پاره کنـد، یعنی با یک تیر یا چیز تیزی به یکی از منخرین بزنـد و از منخر دیگر بیرون بیایـد، به گونه ای که هم هردو منخر پاره بشود و هم حاجز. ۳: «لو ثقبته»، فرع سوم اینکه أحـد المنخرین را سوارخ کنـد. در سه مورد، ایشان فتوا به ثلث می دهـد: الف: بریدن أحد المنخرین، ب: خرق المنخریـن، ج: ثقـب المنخرین، در هر سه می فرمایـد: ثلث دیه است. ۴: فرع چهـارم این است که اگر پـارگی التیام پیـدا کرد، گـاهی از اوقات قابل التیام نیست، گاهی از اوقات قابل التیام است، اگر التیام پیـدا کرد،در آنجا امام می فرمایـد: خمس الـدیه، که البته این احوط است، و حال آنکه بایـد از خمس الـدیه کمتر باشـد، حضـرت می فرماید: خمس الدیه، ولی ما معتقدیم که خمس الـدیه نیست، بلکه کمتر است،البته خمس الدیه احوط است فلذا هر چهار فرع را از نظر ادله بررسـی کنیم و آن چهار تا عبارتنـد از: ۱: قطع أحـد المنخرین، ۲: خرق المنخریـن، ۳: ثقـب المنخرین، ۴: اگر جنـایت قابـل جبران و مـداوا شـد، امام می

فرمایـد: خمس الـدّیه، که دویست دینار بشود، ولی ما معتقدیم که خمس الدّیه الروثه است، دیه روثه پانصد دینار بود، خمس آن می شود یکصد دینار،امام می فرماید: خمس الدّیه، خمس هزار تا، دویست تا می شود، ولی ما معتقدیم که دیه روثه است و دیه روثه هم پانصـد دینـار بود، خمس آن می شود: یکصـد تـا. روایت همین است. متن تحریر الوسیله المسألہ الخامسه: فی (قطع) أحـد المنخرین ثلث الدیه، و قیل نصـفها، و الأول أرجح، و لو نفذت سوراخ کند- فی الأنف نافذه علی وجه لا تفسد (به نظر می رسـد که لاـ تفسـد غلـط چـاپی است، چون روایت دارد:« لا تنسـد» در کتاب کافی آمـده:« فإن قطع روثه الأنف و هی طرفه فـدیته خمسـمائه دینار، فإن أنفـذت فیه نافذه لا تنسد» کلمه «لا تنسد» است و متن حضـرت امام هم از روایت گرفته شده، چون «لا تفسـد» معنا نـدارد- لا تنسد بسـهم أو رمح فدیته ثلاثمائه دینار و ثلاثه و ثلاثون دینار و ثلث دینار». راجع به فرع آخر که جبران پـذیر باشـد، حضـرت امام فرمود: فخمس الـدّیه علی الأحوط، ولی روایت می گوید خمس دیه ی روثه «و إن کانت نافـذه فبرئت و التمـأمت فـدیتها خمس دیه روثه الأنف، خمس دیه ی روثه الأنف است، روثه الأنف،دیه اش پانصـد دینار بود، خمس آن می شود: یکصد دینار. بررسـی فرع اول فرع اول این بود که اگر جانی أحد المنخرین را قطع کند، فدیته ثلث الدّیه. در جلسه گذشـته عرض کردیم که در این مسئله سه قول است: یک قول این است که ثلث است. قول دوم این است که نصف است. قـول سوم این است که ربع دیه است. کسـانی که می گویـد ثلث الـدّیه، دلیـل شـان روایت است. روایت عن محمـد بن یحیی، عن غیاث،عن جعفر، عن أبیه، عن علیّ (علیه السـلام):« أنّه قضـی فی شـحمه الأذن بثلث دیه الأذن، و فی الإصبع الزائده ثلث دیه الإصبع، و فی کـلّ جانب من الأنف ثلث دیه الأنف» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، مراد از : «و فی کلّ جانب»، قطع است، یعنی اگر قطع کنـد. بعضـی روایت عزرمی را هم شاهـد این مدعا گرفته اند. و یؤیّده ما رواه عن یوسف بن الحارث عن محمد بن عبد الرحمن العرزمی (عن أبیه) عن جعفر، عن أبیه (علیه السـلام):« أنّه جعل فی ... و فی خشاش الأنف، کلّ واحـد ثلث الـدّیه» همان مدرک، الحدیث ۲، لفـظ «کلّ واحـد» حاکی از این است که یک طرف انف است. خشاش، چوبی است که وارد سوراخ بینی شتر می کننـد تا در وقت مناسب بتواننـد او را مهار کنند. حضـرت می فرماید: محل خشاش ثلث الـدیه دارد،از باب مجاز است، اطلق الحال و أریـد المحل. خشاش (چوب) یعنی محل خشاش (ذکر الحال و أراد المحل). قول دوم که می گویـد، نصف الـدّیه، روایت صـریحه ندارد، ولی به آن قاعده کلیه تمسک کرده اند و گفته اند روایت می گویـد هر چیزی که در انسان، واحـد و یکی است، تمام الدیه را دارد، و هرچیزی که در انسان،جفت است، نصـف الـدیه را دارد، و منخرین در انسـان جفت است نه تـک، پس اگر یکی را قطع کنـد، بایـد نصف دیه بدهـد. به جـایی اینکه به روایت صـریحه عمل کنند، به قاعده عمل نموده اند،و همه می دانیم که این قاعده جایش اینجا نیست، قاعده در موردی است که دوتا عضو از همـدیگر فاصله داشـته باشـد. اما قول سوم که می گویـد، ربع، هیچ نوع دلیلی ندارد، مگر اینکه بگوییم بینی انسان از چهار چیز تشـکیل می یابد: ۱: مارن، نرمی بینی،۲: روثه، ۳ منخرین، که در مجموع می شود چهـا رتا، چون منخرین، دوتاست، اگر شارع مقدس گفته تمام الدّیه، ما این دیه را تقسیم می کنیم بر اجزای بینی، هر کدام از منخر، به عنوان یک جزء شمرده می شونـد، حاجز هم یکی، مارن هم جزء چهارم، و همه می دانیم که شبیه همان فقه قیاسـی است فلـذا ما نمی توانیم به آن عمل کنیم، بلکه به همان روایت غیاث بن کلوب عمل می کنیم، هر چنـد محقق فرموده که غیاث بن کلوب ضـعیف است، اما اصـحاب به روایتش عمل کرده انـد، ایشان (غیاث) در کتب اربعه در حدود « ۶۴ » روایت از امام صادق (علیه السـلام) نقل کرده، با اینکه قاضـی اهل سنت در بغداد و غیر بغداد بوده، یعنی در کوفه و غیر کوف بوده. بررسی فرع دوم فرع دوم این بود که با یک تیر یا نیزه به یکی از منخرین بزند و از منخر دیگر بیرون بیاید، به گونه ای که هم هردو منخر پاره بشود و هم حاجز، در اینجـا هم حکم اولی جاری است، اگر احـد المنخرین را قطع می کرد، دیه اش چنـد بود؟ الثلث، اگر خرق جمیع کنـد، آن

هم ثلث است. به نظر می رسد که در دومی کمی تخفیف قائل شده، جایی که قطع می کند، ثلث است، جایی که خرق می کند، آنهم ثلث است و حال آنکه در خرق، هردو طرف را پاره می کند. در قطع می برد و این آدم بدون منخر می ماند، مگر اینکه در زمان ما برود و با دستگاهی برایش منخری درست کنند، و الا بی منخر می ماند، اما در دومی منخر سر جای خودش باقی است، ولی پاره است، منتها گاهی التیام پذیر است و گاهی التیام پذیر نیست. اینجا هم ثلث است، دلیلش این روایت است. ما رواه ظریف عن أمیرالمؤمنین (علیه السلام) فی الأنف: «و إن نفذت فیه نافذه لا تنسد بسهم أو رمح فدیته ثلاثمائه دینار و ثلاثه و ثلاثون دینار و ثلث دینار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴، من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱. که در مجموع می شود ثلث هزار دینار. بررسی فرع سوم «و كذا لو ثقبته» ضمیر «ثقبته» به أحد المنخرین بر می گردد، منتها نه اینکه احد المنخرین را سوراخ کند، بلکه عیناً مانند صورت دوم است، در صورت دوم احد المنخرین را پاره کرده، اما در اینجا پاره نمی کند، بلکه سوراخ می کند، همان گونه که گوش انسان را برای گوشواره سوراخ می کنند، در اینجا هم سوراخ کرد به وسیله سوزن یا چیز دیگری. بنابراین، «ثقبته» نه اینکه أحد المنخرین را سوراخ کند، که دیه اش بشود ثلث، حق زیر بار این نمی رود، چطور می شود در جایی که چهار تا را پاره پوره کند، در آنجا بگویید ثلث، اما جایی که یکی را سوراخ کند، نمی شود گفت ثلث، امام عبارتش کوتاه است، «لو ثقبته أحد المنخرین»، بقیه را شما اضافه کنید، همان حرفی را که در پاره کردن منخرین گفتیم،در سوراخ کردن هم می گوییم،یعنی به گونه ای سوراخ کند که از طرف دیگر بیرون بیاید و حاجز هم سوراخ بشود، «و كذا» باید عین همان دومی باشد، با این تفاوت که دومی پاره کردن است، و لی سومی سوراخ کردن می باشد نه پاره کردن. اینجاست که باید بگوییم ثلث الدیه دارد. دلیل فرع سوم چیست؟ دلیل روایت مسمع است. عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن،عن مسمع، عن أبی عبد الله (علیه السلام):« أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام قضی فی خرم الأنف ثلث دیه الأنف» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، از این حدیث ممکن است حکم ثقب را هم بفهمیم، حکم ثقب را ممکن است از روایت اول هم بفهمیم که همان خرق بود، از این روایت هم ممکن است بفهمیم، و الا غیر از این روایت، یک روایتی که در خصوص ثقب باشد، ما پیدا نکردیم،حتی این فرع در جواهر هم نیست. حضرت امام ثقب را عطف بر خرق کرده، یعنی همان گونه که در «خرق» ثلث است در اینجا نیز ثلث است. هر چند من روایت به عنوان دلیل برای ثقب آوردم، ولی در این روایت کلمه ی خرم آمده و خرم به معنای پارگی است نه به معنای سوراخ کردن. بررسی فرع چهارم فرع چهارم این است که منخرین را پاره کردند و یا سوراخ، منتها پیش پزشک و جراح رفت، پزشک و جراح هم معالجه کرد و به حالت اولش بر گرداند، «كأنّه» بینی این آدم سالم است، در اینجا چه باید گفت؟ حضرت امام در اینجا می فرماید: خمس الدّیه، یعنی دویست دینار، روایتی که ما داریم، خمس الدّیه نیست، بلکه خمس دیه الرّوثه است، روثه، دیه اش پانصد دینار است،خمسش هم یکصد دینار می باشد. روایت «و إن كانت نافذه فبرأت و التأمت فدیتها خمس دیه روثه الأنف مائه دینار» همان مدرک، الحدیث ۱، حضرت امام می فرماید دویست دینار، دویست دینار از باب احوط است و الا ـ متن حدیث دارد که: «فدیتها خمس دیه (روثه) الأنف مائتا دینار». در کتاب وسائل الشیعه، در پاورقی می گوید، کما فی الكافی و حال آنکه کافی دویست تا نیست، بلکه یکصد تاست (کافی،ج ۷، ص ۲۳۱، نسخه ی وسائل همان دویست دینار بوده و حضرت امام همان را گرفته، یعنی امام (ره) از روی وسائل نوشته خمس، و الا اگر حضرت امام به مصدر مراجعه می کرد، در مصدر یکصد تاست نه دویست تا. خلاصه اینکه در این مسئله، در سه صورتش ثلث بود، یک صورتش هم اختلافی بود، اگر قطع کند، ثلث است،پاره کند باز هم ثلث است، اما اگر سوراخ کند باز ثلث است، اما همین صورت در خرم،طبق روایت کافی یکصد است، فتوای امام دویست است، در مستدرک هم روایت داریم که

خمس دیه الأنف که بشود دویست دینار.

ص: ۶

دیه ی أذن و گوش کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه ی أذن و گوش الرابع: الأذن بایـد دانست هر چیزی که در بـدن انسان جفت باشـد، مؤنث است، أذن مؤنث است، عین مؤنث است، انف مـذکر است، این مطلب از نظر ادبیـات عرب مسـلم و یک قانون کلی است، یعنی هر چیزی که در بـدن انسان جفت است، ان مؤنث سـماعیه است. بنابراین، أذنان، عینان، یدان و رجلان مؤنث سـماعی هسـتند. فروع مسـئله حضـرت امـام در مسـئله ی اول، سه فرع را مطرح می کنـد. ۱: اگر جانی هردو گوش کسـی را بریـد، حکمش چیست؟ ۲: فرع دوم این است که یکی را بـبرد. ۳: فرع سوم این است که برخی از یکی را بریـد. بررسـی فرع اول اگر هردو را ببرد،دیه انسـان کامـل را دارد که هزار دینار باشد، در این زمینه هم روایت عامه داریم و هم روایت خاصه، روایت عامه عبارت است از صحیحه عبد الله بن سـنان است،دیگری هم روایت هشـام بن سالم بود که می گفتنـد: هر چیزی که در انسان واحـد باشـد، دیه کامل دارد، اگر متعـدد باشـد، هر کـدام شـان نصف دیه را دارد. علاوه بر روایات کلی، روایات خصوصـی هم هست. صـحیحه حلبی ۱: و عنه (ضـمیر به علیّ بن إبراهیم بر می گردد) عن أبیه (إبراهیم بن هـاشم)، عن ابن أبی عمیر(محمـد بن زیـاد) عن حمّـاد- حمّـاد بن عیسـی یا حمّاد بن عثمان- عن الحلبی، عن أبی عبد الله علیه السـلام: فی الرّجل یکسر ظهره، قال: «فیه الدّیه کامله، و فی العینین الـدّیه، و فی إحـداهما نصف الـدّیه، و فی الأذنین الـدّیه، و فی إحـداهما نصف الـدّیه و فی الـذّکر إذا قطعت الحشـفه و ما فوق الـدّیه، و فی الأنف إذا قطع المارن الـدّیه و فی الشـفتین الـدّیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحـدیث ۴، بنابراین، این روایت هم نسبت به فرع اول کافی است و هم نسبت به فرع دوم. پس معلوم شـد که مسـئله هم روایت عامه دارد که به صورت کلی است و آنها عبارتند از روایت عبد الله بن سـنان، و هشام بن سالم، این دیگری هم یک روایت خاصه اسـت که صـحیحه حلـبی باشـد. هر دو أذن دیه کامـل دارد، امـا یکی از آنهـا نصف دیه را دارد نه دیه کامـل را. ۲: و بالاسـناد ، عن یونس- یونس بن عبد الرحمن، متوفای: ۲۰۸» ، عن محمد بن سنان ضعیف است- ، عن العلا بن الفضیل ، عن أبی عبدالله(علیه السـلام) قال:« إذا قطع الأنف من المارن ففیه الـدیه تامّه ، و فی أسـنان الرجل الـدّیه تامّه ، و فی اُذنیه الـدّیه کامله ، و الرجلان و العینان بتلک المنزله». همان مـدرک، الحدیث ۸، بنـابر این، نبایـد ما در فرع اول شک و تردیـد کنیم، همچنین در فرع دوم هم نبایـد شـک و تردیـد کنیم چون روایت هردو را می گرفت، پس هم فرع اول روشن است و هم فرع دوم. «إنّما الکلام» در فرع سوم است، اگر جانی مثلاً بخشـی از گوش کسـی را بریـد، مثلاً نصـفش را بریـد یا ثلثش را بریـد، در اینجا روایت داریم که:« فبحساب ذلک»، یعنی تقسیم کنید، اگر ثلثش را بریده، یک ثلث دیه را باید بدهد، اگر ربعش را بریده، ربع دیه را بپردازد،این به حساب مساحت است، در اینجا هم روایت داریم و هم فتوا. فتوای شـیخ مرحوم شـیخ در نهایه می فرمایـد: «و فیما قطع منهما بحسب ذلـک»،البته این مفتابه است. روایات ۱: محمد بن الحسن (شـیخ طوسی، متوفای:۴۶۰) باسـناده عن أحمد بن محمد بن خالد- متوفای:۲۷۲، بین شیخ طوسی و أحمد بن محمد بن خالد، تقریباً ۲۰۰ سال فاصله است، فلذا اگر بخواهد از کتب او نقل کند باید سند داشته باشد، سندش را در آخر کتاب بیان کرده و گفته سند من به جناب أحمد بن محمد بن خالد چیست؟- عن

عثمان بن عیسی ، عن سماعه- واقفی است، روایت می شود موثقه، مضمره هم است، تمام روایات سماعه مضمره است،چرا؟ چون در اول کتاب اسم امام را برده، بعداً گفته : سألته، همه ی این ضمیر ها بر می گردد به امامی که در اول کتاب اسم برده- قال: سألته عن الید ، قال:« نصف الدیه ، و فی الاُذن نصف الدیه إذا قطعها من أصلها» همان مدرک، الحدیث ۹، این روایت مفهوم دارد، معنایش این است که اگر از اصل و بیخ قطع نکرد، نصف دیه نیست. ۳: و باسناده عن الحسین بن سعید ، عن الحسن ، عن زرعه ، عن سماعه مثله و زاد:« و إذا قطع طرفا منها قیمه عدل ، و العین الواحده نصف الدیه ، و فی الأنف إذا قطع المارن الدیه کامله ، و فی الذکر إذا قطع الدیه کامله ،ف و الشفتان العلیا و السفلی سواء فی الدیه». همان مدرک، الحدیث۱۰، حدیث ۹ و ۱۰ یکی است. ۴:محمد بن یعقوب بأسانیده إلی کتاب ظریف عن أمیر المؤمنین (علیه السلام):« فی الأذنین إذا قطعت إحدهما فدیتها خمسمائه دینار، و ما قطع منها بحسباب ذلک» همان مدرک، الباب ۷ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، من این روایت را شرح روایت قبلی قرار می دهم که در آن جمله ی «قیمه عدل» آمده بود. گاهی برای فرع سوم با روایت مسمع هم استدلال کرده اند روایت مسمع عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد،عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، عن مسمع، عن أبی عبد الله (علیه السلام): «أنّ علیّا (علیه السلام) قضی فی شحمه الأذن ثلث دیه الأذن» همان مدرک، الحدیث ۲، اگر کسی شحمه و نرمی گوش کسی را قطع کرد، باید ثلث دیه أذن را بدهد. آیا این روایت نمی تواند شاهد عرض ما باشد؟ اولاً: بحث ما در أذن است نه در شحمه أذن، علاوه براین، حضرت در شحمه فرمود: «ثلث دیه الأذن» و حال آنکه شحمه از نظر مساحت به اندازه ثلث گوش نیست، گوش شاید شش برابر شحمه باشد بنابراین، این روایت راجع به شحمه است و حال آنکه بحث ما در أذن است نه در شحمه. علاوه براین، بالفرض اگر القای خصوصیت کنیم، باز هم استدلال با آن مشکل است،چون شحمه به اندازه ثلث أذن نیست. ادله همان بود که خواندیم. پس سه فرع را خواندیم: الف: همه گوش ها را قطع کند در آن تمام الدّیه است. ب: اگر یکی را ببرد، در آنجا نصف الدّیه است. ج: اگر بخشی از یک گوش را قطع کند،دوتا روایت داشتیم، یک روایت می گفت: قیمه عدل، روایت دیگر می گفت: «بحساب ذلک»، ما روایت دوم را مفسر روایت اول قرار دادیم، یعنی مساحت را در نظر می گیرند و آنگاه دیه را معین می کنند. المسأله الثانیه: «فی خصوص شحمه الأذن ثلث دیه الأذن، و فی بعضها فبحسابها، و فی خرم الأذن ثلث دیتها علی الأحوط بل الأظهر». این مسئله معرکه الآراء است و در آن سه فرع وجود دارد. فرع این است که اگر کسی شحمه، نرمی و لاله ی گوش دیگری را قطع کند، دیه اش ثلث دیه أذن است،دلیلش همان روایت مسمع بود عن مسمع، عن أبی عبد الله (علیه السلام): «أنّ علیّا (علیه السلام) قضی فی شحمه الأذن ثلث دیه الأذن»، ثلث دیه ی یک گوش است، یک گوش دیه اش پانصد دینار است، دیه شحمه ثلث دیه ی گوش واحد است. فرع دوم این است که اگر نیمی از شحمه را قطع کند، دیه اش چه مقدار است؟ بحساب ذلک،چرا؟ همان روایتی که در أذن گفته بحساب ذلک،در اینجا هم می توانیم پیاده کنیم، البته آن روایت در باره أذن بود، ولی شحمه ی گوش هم جزء أذن است نه خارج از أذن. روایت ظریف محمد بن یعقوب بأسانیده إلی کتاب ظریف عن أمیر المؤمنین (علیه السلام) :«فی الأذنین إذا قطعت إحدهما فدیتها خمسمائه دینار، و ما قطع منها بحسباب ذلک» این روایت ظریف اطلاق دارد، یعنی هم گوش را می گیرد و هم نرمی و شحمه ی گوش را می گیرد. اگر بخشی از نرمی و شحمه گوش را قطع کرد،»فبحساب ذلک» پس اگر همه شحمه را قطع کند، دیه اش ثلث دیه الأذن الواحده، یعنی دیه اش ثلث دیه گوش واحد است، اگر نیمی از آن را قطع نماید، فحسباب ذلک. فرع سوم «و فی خرم الأذن ثلث دیتها علی الأحوط بل الأظهر». ممکن است کسی سوال کند که بحث ما در أذن و گوش نیست، بلکه بحث در شحمه أذن است، چطور حضرت امام (ره) می فرماید:« وفی خرم الأذن ثلث دیتها»؟ این یک داستانی دارد، داستانش این است که اگر کسی کتاب خلاف و نهایه شیخ و

کتاب ابن ادریس را بخوانـد، می فهمد که چرا حضـرت امام (ره) عدول کرده، عدولش بخاطر حل یک مشـکل است، عبارت شیخ در خلاف این است: وفی شـحمه الأذن ثلث دیه الأذن و کذلک فی خرمها (خرم، به معنای سوراخ کردن است) در کتاب نهـایه دارد:« و فی خرم الشـحمه ثلث دیتها»، در کتاب خلاف هم فرموده:« و فی خرم الشـحمه ثلث دیتها». ابن ادریس به شـیخ اشـکال کرده و گفته: جناب شـیخ! چطور می شود اگر همه شـحمه را قطع کنـد، دیه اش ثلث است و اگر سوراخ کند، باز هم ثلث دیه است، این دوتا با همدیگر نمی سازد، مگر الآن نگفتیم که اگر کسـی شـحمه اذن را قطع کند، ثلث دیه یک گوش را بایـد بدهـد، شـما می گوییـد، اگر شـحمه را خرم هم کند، در آنجا هم ثلث دیه یک گوش است، این دوتا با عقل نمی سازد، ولـذا مرحـوم محقق در شـرائع فرموده: و بعض الأصـحاب أوّله، تاویـل کرده و گفته مرادش از: «ثلث دیتهـا»، ثلث دیه الشـحمه است، نه:« ثلث دیه الأـذن»، و حـال آنکه بر خلاـف عبارت مرحوم شـیخ است، بگوییم ثلث دیه الشحمه، شـحمه دیه اش یک ثلث بود، ثلث دیه شـحمه هم می شود یک نهم. پس این مسـئله داستان دارد، عبارت شیخ در خلاف و نهایه چنین است: و فی خرم الشحمه ثلث دیه أذن، مرحوم ابن ادریس می گوید این حرف قابل قبول نیست که در خود شحمه ثلث باشد و اگر شحمه را سوراخ کردنـد باز دیه اش ثلث باشـد. فلـذا بعضـی این را توجیه کرده انـد و گفته اند مرادش از ثلثها، ثلث الشـحمه است نه ثلث الأذن. حال باید روایاتی را که بر حرف شیخ اسـتدلال کرده اند بخوانیم،یعنی شـیخ که گفته اگر کسـی شحمه را سوراخ کند، ثلث دیه الأذن باید بدهد، بر این حرف خودش چند تا روایت دارد، یعنی چند روایت داریم که مراد شـیخ ثلث دیه الأذن است نه:« ثلث دیه الشـحمه». روایت معـاویه بن عمّـار ۱:محمّـد بن یعقوب- جنـاب کلینی با مرحوم شـیخ و صـدوق فرق دارد، کلینی هرگز بین خودش و بین صاحب کتاب، سـند را ساقط نمی کنـد، بلکه همه را یکجا می آورد و لذا در آخر کافی اصـلاً کتابی بنام: مشیخه ندارد، چرا؟ چون مسـتقیماً نقل می کند، زیرا عصـر کلینی متقدم است، کلینی در عصر امام حسن عسکری متولـد شـده و لـذا نیـازی نیست، فقط جناب شـیخ و صـدوق است که روایت را از کتاب می گیرنـد و در آخر سـند شان را به کتـاب ذکر می کننـد- عن علیّ بن إبراهیم، عن محمـد بن عیسـی، عن یونس، عن صالـح بن عقبه، عن معـاویه بن عمّار، قال:« تزوّج جار لی إمرأه فلمّا أراد مواقعتها رفسته برجلها ففتقت بیضته فصار أدر، و کان بعد ذلک ینکح و یولد له فسألت أبا عبد الله علیه السـلام عن ذلک، و عن رجل أصاب سرّه (ناف) رجل ففتقها، فقال (علیه السلام): فی کلّ فتق ثلث الدّیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۲ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، شحم و نرمی گوش هم دیه اش، ثلث دیه اذن بود، باید ثلث دیه اذن را بدهد، شیـخ با این روایت استدلال کرده است. سوراخ کردن هم یکنوع فتق و پاره کردن است. هر چنـد حـدیث در باره أذن نیست، ولی حضـرت به صورت یـک قاعـده کلی بیـان نموده است. روایت ابن فضّـال ۲: محمّـد بـن یقعـوب، عن علیّ بن إبراهیم عن محمّد بن عیسـی، عن یونس، عن أبی الحسن علیه السلام. و عنه، عن أبیه، عن ابن فضّال، قال: عرضت الکتاب علی أبی الحسن علیه السـلام فقـال: هو صـحیح، قضـی أمیر المؤمنین علیه السـلام فی دیه جراحه الأعضاء،.....، و فی قرحه لا تبرء ثلث دیه العظم الذی هو فیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات الشّجاج و الجراح، الحدیث ۳، روایت مسمع ۳: و عن عدّه من أصحابنا، عن سـهل بن زیاد، عن محمّد بن الحسن بن شـمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن،عن مسمع، عن أبی عبد الله (علیه السلام):« أنّ أمیر المؤمنین علیه السـلام قضـی فی خرم الأنف ثلث دیه الأنف» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، مرحوم شـیخ با این روایت ثلاثه اسـتدال کرده که اگر کسـی شحمه را سوراخ کند، سوراخ کردن مانند قطع کردن است، یعنی همان گونه که اگر قطع کنـد، ثلث دیه گوش واحـد است، چنانچه سوراخ کنـد، باز هم ثلث دیه ی گوش واحد است نه اینکه ثلث دیه شـحمه باشـد. آیـا این سه روایت دلاـلت دارد یا نه؟ ظاهراً این سه روایت دلالتش ضـعیف باشـد، روایت اول این بود که:«رجلّ أصاب سـرّه رجل ففتقها، قال: فی کلّ فتق ثلث الـدّیه» کلمه ی «فتق» غیر از ثقب است،فتق یکنوع پاره کردن است و

حال آنکه بحث ما در ثقب و سوراخ کردن است، آیا می توانیم از کلمه ی «فتق» حکم «ثقب» را هم بفهمیم؟ مشکل است. روایت: «فی کلّ قرحه لا۔ تبرء ثلث دیه العظم الذی فیه». این هم خیلی دلالتش روشن نیست، چون روایت دوم در باره قرحه است، و حال آنکه بحث در ثقب است نه در قرحه. روایت اول کلمه ی «فتق» را دارد، و حال آنکه بحث ما راجع به ثقب است، در روایت دوم کلمه ی «قرحه» آمده و حال آنکه بحث ما در قرحه نیست. فقط روایت آخری می ماند که می گوید: « أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام قضی فی خرم الأنف ثلث دیه الأنف» این روایت سومی خوب است، به این معنی که بگوییم أنف با أذن حکمش یکی است. مرحوم شیخ با این روایات استدلال کرده اگر کسی شحمه شخصی را سوراخ کند، باید دیه ثلث العضو را بدهد، عیناً مثل شحمه. ما در جواب می گوییم در روایت اولی کلمه ی «فتق» است، در روایت دوم هم کلمه ی «قرحه» آمده، در سومی هم کلمه ی «خرم الأنف» آمده است. بلی، اگر کسی بگوید أنف و أذن حکم شان یکی است، مانعی ندارد. ولی جناب ابن ادریس می گوید مگر می شود این حرف را قبول کرد که اگر شحمه را قطع کند،یک سوم عضو، و اگر سوراخ هم کند باز یک سوم عضو، این قابل قبول نیست. من فکر می کنم که حضرت امام خواسته مشکل را حل کند فلذا به جای اینکه کلمه ی «شحمه» را بگوید و خودش را گرفتار این مباحث کند، مسئله را برده روی أذن، و فرموده : «فی خرم الإذن» با شحمه فرق می کند، چون در شحمه روایت داشتیم که یک سوم أذن است، در «خرم الأذن» شحمه نیست، فلذا گفته:« فی خرم الأذن ثلث دیتها علی الأحوط بل الأظهر »، می گوید این هم احوط است، یعنی اقرب، آنگاه می گوید اظهر است، ولی ما وجه اظهریت را نفهمیدیم که چرا اظهر است، چون سه روایت مشکل داشت، زیرا در اولی کلمه ی «فتق» است، در دومی هم کلمه ی «قرحه» آمده، در سومی هم کلمه ی «أنف» است و لذا ما فکر می کنیم که حرف مرحوم ابن ادریس بهتر است، حتی جناب محقق که به ابن ادریس می تازد، در اینجا کوتاه آمده و فرمود:«و أوّل بعض أصحابنا» که مراد شیخ ثلث دیه عضو نیست، بلکه ثلث دیه شحمه است. بنابراین،دست ما از ادله اجتهادیه کوتاه شد، فلذا می رویم سراغ اصول عملیه، دوران امر بین اقل و اکثر است که آیا من بدهکار ثلث الشحمه هستم یا بدهکار ثلث الأذن؟ اقل را می گیریم و در بقیه برائت جاری می کنیم.

ص: ۷

دیه ی أذن و گوش کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ی أذن و گوش المسأله الثالثه: لو ضربها فاستحشفت أی یبست فعلیه ثلثا دیتها و لو قطعها بعد الشلل فثلثها علی الأحوط فی الموضعین، بل لا یخلوان من قریب. فرعان حضرت امام در این مسئله دو فرع را متذکر می شود. فرع اول فرع اول این است که اگر کسی بر گوش شخصی جنایتی وارد کند که گوش خشک بشود و حالت شلل به خود بگیرد، کأنّه یبوست با شلل یکی است، ایشان در تعبیر دیگر می فرماید: «فاستحشفت»، در حقیقت هر سه کلمه یک معنا دارد، فرض کنید سیلی محکمی به کسی زد یا با چوب یا چیز دیگری به گوش طرف زد به گونه ای که گوش او خشک شد و حالت شلل به خود گرفت، اما سماعش باقی است، یعنی می شنود. فرع دوم فرع دوم این است که گوش شلل کسی را قطع کند، «علی الظاهر» می توان حکم هردو را از بحث های سابق استخراج کرد. در مسئله ی انف و بینی خواندیم که اگر کسی، ضربه ای به انف و بینی

دیگری وارد کند و بینی او حالت شلل پیدا کند، در آنجا دو ثلث دیه عضو است، اما اگر شلل را قطع کند، یک سوم دیه آن عضو است، روایاتی که در آنجاست، همان روایات می تواند شاهد بر اینجا هم باشد، علاوه بر آن روایات، روایات خاصه هم داریم. به بیان دیگر هم از روایاتی که در باره انف و بینی بود می توانیم در اینجا استفاده کنیم و هم در اینجا روایات خاصه داریم که از آنها استفاده کنیم، خلاصه قاعده این است که هرگاه جنایت بر عضو کسی سبب شلل بودن عضو بشود، دیه ی او دو ثلث است، هر عضوی که می خواهد باشد، اگر عضو شللی را قطع کند، دیه اش یک سوم همان عضو است. ما این مسئله را در انف خواندیم، در أذن و گوش هم همان مسئله مطرح است. عرض کردیم که علاوه بر روایات عامه، روایات خاصه هم در اینجا است. أمّا الفرع الأول: أعنی إذا ضرب الأذن فیبست و انقطع جریان الدم عنها، فقد اختار الشیخ (شیخ طوسی) أنّ فیهما الدّیه کامله، قال:إذا جنی علی أذنیه جنایه فشلّتا ففیهما دیتهما، و لکن المختار عند صاحب الجواهر و المصنّف أنّه من قبیل شلل العضو الذی فیه ثلثا دیته بلا خلاف أجده فیه» الخلاف:۵/۲۳۳، المسأله:۱۸،. و قد مرّ فی المسأله الثالثه من مسائل الأنف أنّ فی شلل الأنف ثلثی دیته صحیحاً و إذا قطع الأشل فعلیه ثلثها، و المقامان من واد واحد. معلوم می شود که روایت خاصه ندارد، بلکه روایت عامه. اما روایتی که در انف و بینی داشتیم، این روایت بود. روایت فضیل بن یسار عن الفضیل بن یسار، قال:سألت أبا عبد الله (علیه السلام): «عن الذّراع إذا ضرب فانکسر منه الزّند، قال: إذا یبست منه الکفّ فشلّت أصابع الکفّ کلّها فإنّ فیها ثلثی الدّیه دیه الید، قال: و إن شلّت بعض الأصابع و بقی بعض فإنّ فی کلّ أصبع ثلثی دیتها، قال: و کذلک الحکم فی السّاق و القدم إذا شلّت أصابع القدم. الخ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹، الحدیث، ۵، یکی از دوستان در اینجا ایراد کرد که این از قبیل قیاس است، معلوم شد که در انف هم روایت نداریم، اصل روایت در ید،ذراع، ساق و قدم است، حضرت از اینکه این اعضا را با همدیگر عطف کرده است، می فهمیم که اگر کسی بر عضو دیگری صدمه ای وارد کرد، اگر شل شد، باید دو ثلث دیه ی آن عضو را بپردازد. بنابراین، روایت فقط در ید، ذراع، ساق و قدم است، از این عبارات، می فهمیم که این یک ضابطه کلی است. نکتته ی دوم: روایتی که می گوید اگر شل را قطع کند، یک سوم دیه دارد، دلیلش هم روایت است. روایت حکم بن عتیبه «...، و کلّ ما کان من شلل فهو علی الثلث من دیه الصّحاح» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، هردو روایت در باب ۳۹ است، روایتی که می گوید اگر شل کند، روایت پنجم است، روایتی که می گوید اگر شل را ببرد، روایت یکم است. از این روایت نتیجه می گیریم که کأنّه یک قانون کلی است که اگر عضوی را شل کند، دیه اش دو سوم است و اگر شل را از بین ببرد، یک سوم دیه است. شیخ در این فتوا متفرد است، چون مرحوم صاحب جواهر و دیگران می گویند، در شل دو سوم دیه است، شل را اگر قطع کند، دیه اش یک سوم است. پس اینکه ما در اول بحث گفتیم، علاوه براینکه ما در اینجا روایات عامه داریم، روایات خاصه هم داریم، درست نیست.یعنی روایات خاصه نداریم. مسئله چهارم مسئله چهارم این است که اگر کسی گوش آدم کر و اصم را قطع کند، آیا حکم اصم و کر،با حکم سمیع و شنوا یکی است یا نه؟ این را کراراً خواندیم که این مسائل فرق نمی کند،یعنی اصمّ با غیر اصم فرق نمی کند، بالأخره این گوش زیبائی انسان است،آدمی که یک گوش یا دو گوش دیگری را قطع می کند، با گوش صحیح فرق نمی کند ، چون سماع یک مسئله ی دیگر است. «علی أی حال» اگر کسی گوش آدم کر و اصم را قطع کند، عیناً مثل این است که گوش آدم شنوا را قطع کند، در یکی باید پانصد دینار بدهد و در دوتا، هزار دینار. فرع دیگر این سات که اگر جانی، گوش کسی را قطع کرد و با قطع کردن گوش، شنوایی هم از بین رفت، در اینجا این آدم دوتا جنایت کرده، یک جنایت بر اعضا، جنایت دیگر بر منافع، چون سماع از منافع است، گوش یکی از اعضای انسان است که یکی از کارهایش شنوایی است، اگر کسی گوش های شخصی را قطع کرد و شنوایی را هم از بین برد، باید این آدم دوتا دیه بدهد، یک دیه برای اصل عضو بدهد و دیه دیگر هم برای منافع.

حال اگر سه جنایت کرد، یعنی گوش را برید، هم سماع و شنوائیی را از بین برد و هم موضحه کرد، موضحه این است که پوست را بکند و به پرده ی استخوان برسد و فقط پرده استخوان باقی بماند. در اینجا باید سه دیه بدهد، دیه عضو، دیه منافع، و دیه موضحه، در آینده خواهیم گفت که دیه موضحه پنج تا شتر است. متن تحریر الوسیله المسأله الرابعه: الأصمّ فیما مرّ کالصحیح، و لو قطع الأذن مثلًا فسری إلی السمع فأبطله أو نقصه منه ففیه مضافاً إلی دیه الأذن، دیه المنفعه من غیر تداخل. و کذا لو قطعها بنحو أوضح العظم وجب مع دیه الأذن، دیه الموضحه من غیر تداخل. البته در این فرع روایت نداریم، همه اینها روی قواعد است (کلّها علی القواعد) پس در مسئله ی چهارم، چند فرع وجود دارد. الف: اگر گوش آدم کر و اصم را ببرند،باید دیه کامل بدهد هر چند شنوایی نداشته باشد. ب: اگر گوش آدم سمیع و شنوا را ببرند و ضرر به منافع و شنوائی او برسد، باید دو دیه بدهد، ج: اگر علاوه بر قطع و از بین بردن منافع، موضحه هم کند، باید سه دیه بدهد، یعنی هر کدام دیه خودش را دارد بدون اینکه تداخل کنند. الخامس: الشفتان: المسأله الأولی: فی الشفتین الدّیه کامله، و فی کلّ واحده منهما النصف علی الأقوی، و الأحوط فی السفلی ستمائه دینار، و فی قطع بعضها بنسبه مساحتها طولاً و عرضاً. حال اگر کسی جنایت بر شفتان شخصی وارد کرد، حکمش چیست؟ اگر شفتان را با هم ببرند، حکمش روشن است، چون هر چیزی که در بدن انسان جفت باشد، دیه اش دیه کامل است، پس جایی که هردو را ببرد، حکمش خیلی روشن است، یعنی باید تمام الدّیه را بدهد. اما اگر یکی را ببرد، حکمش چیست؟ در اینجا اختلاف است. چرا مورد اختلاف است؟ چون لب پایین کار برد و فعالیتش بیشتر است، ولذا مورد اختلاف است، اگر جفتش را ببرد، اثری ندارد،چون حکمش روشن است که دیه کامل باشد. اما اگر لب پایین و شفه سفلی را قطع کند، اینجا گاهی می گویند دیه اش ششصد دینار است، برای لب بالا چهار صد دینار می گیرند و برای پایین ششصد دینار. فی الشفتین الدّیه کامله، و فی کلّ واحده منهما النصف علی الأقوی، و الأحوط فی السفلی ستمائه دینار، و فی قطع بعضها بنسبه مساحتها طولاً و عرضاً. پس اگر مجموع را قطع کرد، مشکلی نیست، زیرا حکمش روشن است، اما اگر یکی را قطع نمود، حضرت امام (ره) می فرماید تنصیف می شود،ولی احتیاط این است که در پایینی دیه اش ششصد دینار بدهد و در بالایی چهار صد دینار. خلاصه علما در لب پایین دو فتوا دارند، فتوای اول این است که تنصیف می شود، یعنی پانصد مال لب بالاست و پانصد دینار دیگر هم مال لب پایین. فتوای دوم این است که لب بالا دیه اش چهار صد دینار است، اما لب پایین ششصد دینار، چرا؟ چون در این زمنیه روایت داریم. آخرین فرعی که متذکر می شود این است که اگر بخشی از لب را قطع کرد، فبالمساحه، یعنی یک قانون کلی است که اگر بخشی از یک عضو را قطع کنند، فبالمساحه،مثلاً کسی نصف لب پایین را قطع کرد، اگر گفتیم دیه لب پایین پانصد دینار است،دیه ی نصف آن می شود: دویست و پنجاه دینار، اگر گفتیم دیه ی لب پایین ششصد دینار است، نصف آن می شود سیصد دینار. پس مسئله ی ما دارای سه فرع است: الف: فرع اول این است که هردو را قطع کند. ب: فرع دوم اینکه یکی را قطع کند. ج: فرع سوم این است که بخشی از پایین را قطع کند. بررسی فرع اول در فرع اول علاوه بر قواعد، روایات خاصه هم داریم. روایت حلبی ۱: و عنه (علیّ بن إبراهیم) عن أبیه (إبراهیم بن هاشم)، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن الحلبی، عن أبی عبد الله علیه السلام : « فی الرّجل یکسر ظهره ، قال: فیه الدّیه کامله، و فی عینین الدّیه و فی إحدهما نصف الدّیه، و فی الأذنین الدّیه، و فی إحدهما نصف الدّیه،... و فی الشفتین الدّیه» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۴، روایت زراره ۲: و عنه (محمد بن یحیی) عن أحمد (یا أحمد بن خالد یا أحمد بن عیسی) عن الحسین بن سعید (اهوازی) و محمد بن خالد جمعیاً، عن القاسم بن عروه، عن ابن بکیر(موثقه است) عن زراره عن أبی عبد الله علیه السلام:« و فی الشفتین الدّیه» همان مدرک،الحدیث ۶، بنابراین، در «شفتین» علاوه بر قواعد عامه، دو روایت خاصه هم داریم. بررسی فرع دوم حال اگر یکی را قطع کرد، در میان

اصحاب چهار قول است، حضرت امام دوتا را نقل کرد و گفت تنصیف می شود، قول دوم اینکه پایین ششصد دینار است و لب بالا چهار صد دینار، ولی در اینجا چهار قول داریم: ۱: قول اول این است که دیه ی لب بالا یک ثلث است و لب پایین دو ثلث ، این نظریه شیخ مفید است. ۲: قول دوم این است که دیه ی لب بالا- چهار صد دینار است و دیه ی لب پایین ششصد دینار می باشد،این مختار شیخ است در نهایه. ۳: قول سوم این است که در لب بالا نصف الدّیه است،و تنها پایین،دو ثلث، ۴: قول چهارم این است که دیه ی هردو لب مساوی است. دلیل قول اول قول اول این بود که دیه ی لب بالا- یک سوم و لب پایین دو سوم، محقق چنین می گوید: « لأن المنفعه بها أکثر و بما ثبت عن آل محمد (صلّی الله علیه و آله). دلیل اولی یکنوع استحسان است، چون می گوییم کار کرد بالا کمتر است و کار کرد لب پایین بیشتر، این استحسان است. عمده دلیل دوم است که می گوید:« ثبت عن آل محمّد(صلّی الله علیه و آله) ولی ما روایتی را در این زمینه پیدا نکردیم، البته این قول، قول شیخ مفید هم است. بیان صاحب مفتاح الکرامه سید جواد عاملی صاحب مفتاح الکرامه می گوید،شیخ مفید وقتی می فرماید: ثبت عن آل محمّد(صلّی الله علیه و آله)، معلوم می شود که در اینجا یک روایتی هست هر چند آن روایت را نقل نکرده، ولی معلوم می شود که روایت در اینجا هست، می گوید مقام شیخ مفید، بالاتر از مقام یک راوی است، راوی وقتی یک روایت را روایت می کند، از او می پذیرید اگر عادل باشد، اینجا هم باید بپذیرید و بگویید لب بالایی یک ثلث، لب پایینی دو ثلث. أمّا الوجه الأول فهو استحسان، و اما قوله: ثبت عن آل محمّد (صلّی الله علیه و آله)، فلم نقف علیه من دلیل، قال العاملی: إنّ هذا شهاده من المفید علی ثبوت ذلک و هو أبلغ و أثبت ممّا یرویه و یسنده» مفتاح الکرامه:۲۱/۲۲۷، بررسی قول دوم قول دوم این بود که لب بالا، دیه اش چهار صد دینار است و لب پایینی ششصد دینار می باشد، ولی حضرت در اینجا فرمود که احوط این است لب پایینی ششصد و لب بالا-یی چهار صد باشد، قول دوم، مختار شیخ، صدوق، ابن حمزه در وسیله، ابن براج در المهذّب، طبرسی در مجمع البیان، علامه در مختلف است. در اینجا یک روایت هم داریم، منتها این روایت کمی سندش مشکل دارد. روایت أبان بن تغلب ۱: و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن أبی جمیله، عن أبان بن تغلب- ابان تغلب در سال:۱۴۱ فوت کرده، قبل از شهادت امام صادق علیه السلام، نجاشی می نویسد که امام صادق به أبان بن تغلب فرمود: إجلس فی المسجد و أفت الناس، من دلم می خواهد تا مردم ببینند که در شیعه ی ما چنین مفتی وجود دارد، عرض می کنند: یابن رسول الله مردم که می آیند، من طبق مذهب شان فتوا می دهم نه طبق فتوای شما،یعنی هر کس که آمد و مسئله سوال کرد، طبق مذهب امامش جواب می دهم، شیعه اگر بود، طبق فتوای شما، حضرت می فرماید: اشکالی ندارد،معلوم می شود که اینها دانه های درشتی بوده اند که در مسجد رسول خدا فتوا می دادند و بر مذاهب فقهی آن زمان مسلط بودند، در آن زمان هنوز از ابو حنیفه خبری نبود، شافعی هنوز متولد نشده بود، مالک ازش خبری نبود، أحمد هم متولد نشده بود، معلوم بود که افرادی مانند أبی لیلی بوده، شعبی بوده، سفیانی بود، معلوم می شود که بر همه اینها تسلط داشته- عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «و الشّفه السّفلی ستّه آلاف درهم، و فی العلیا أربعه آلاف، لأنّ السّفلی تمسک الماء، آب را نگه می دارد» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۵ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۲، مشکل این روایت، أبی جمیله است فلذا باید در باره أبی جمیله مطالعه شود که آیا روایاتش قابل قبول است یا قابل قبول نیست.

دیه شفتین و لب های انسان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه شفتین و لب های انسان بحث ما در دیه شفتین و لبهای انسان بود، اگر کسی یکی از لب های انسان را قطع کرد، تکلیف در اینجا چیست؟ اقوال چهار گانه اصحاب ما در اینجا اقوال چهار گانه دارد. قول اول قول اول، قول مرحوم شیخ مفید است،ایشان می فرماید شفت و لب بالا ثلث دیه دارد(الشفه العلیا ثلث الدّیه) اما لب پایین دیه اش دو ثلث است (الشفه السفلی ثلثان» و عجیب این است که این را نسبت به آل محمّد - علیه السلام - و می گوید: « ثبت عن آل محمّد- صلّی الله علیه و آله-» اما اینکه در کجا وارد شده، فعلاً در دست نیست، بیان بیان سید جواد عاملی مرحوم سید جواد عاملی می گوید همین که شیخ می گوید:« ثبت عن آل محمدصلی الله علیه و آله-» باید از او قبول کنیم هر چند ما روایت را ندیده باشیم. قول دوم قول دوم این است که نسبت به لب بالا- چهار صد دینار است، اما نسبت به لب پایین ششصد دینار می شود (أربعمائه للعلیا، ستمائه للسفلی)، این قول (قول دوم) خیلی طرفدار دارد، مرحوم شیخ و عده ای از علما طرفدار این قول است. دلیل قول دوم دوتا دلیل برای این قول ذکر کرده اند، یکی روایت أبی جمیله است، دیگر اینکه مرحوم محقق می گوید این مطلب در روایت ظریف هم آمده، برای قول دوم دو دلیل است، یکی روایت أبی جمیله عن أبان بن تغلب است، دومی هم محقق در شرائع می فرماید که این قول در روایت ظریف هم است،یعنی در آنجا آمده که لب بالا، دیه اش چهار صد دینار و لب پایین ششصد دینار است. روایت أبی جمیله از أبان تغلب و عن محمد بن یحیی ثقه است-، عن أحمد بن محمّد ثقه است-، عن ابن محبوب،- حسن بن محبوب ثقه است، هر موقع بگویند،ابن محبوب، مراد شان حسن بن محبوب است- عن أبی جمیله، عن أبان بن تغلب عن أبی عبد الله - علیه السلام- قال: «فی الشّفه السّفلی ستّه آلاف درهم- شش هزار درهم، با ششصد دینار مساوی است- و فی العلیا أربعه آلاف، چرا؟ لأنّ السّفلی تمسک الماء، آب دهان را نگه می دارد» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۵ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۲، اشکال محقق بر روایت أبی جمیله مرحوم محقق می گوید در این روایت ضعف است(فیه ضعف)، ضعف بخاطر ابی جمیله است، چطور أبی جمیله ضعف دارد؟ زید بن جابر یکی از علما و فقهاست، شاگردان ایشان عده ای هستند که یکی از آنها أبی جمیله می باشد، جناب نجاشی می گوید تمام شاگردان زید بن جابر «غمز فیهم»، نجاشی در ترجمه جابر بن زید می فرماید:« روی عنه جماعه غمز فیهم و ضعّفوا منهم المفضّل بن صالح»، که همان أبی جمیله است،« فلا- یعتمد علی خبره لو کان هناك دلیل علی خلافه». هر چند این روایت خوب است، ولی از نظر راوی ضعف دارد، «غمز و اغماز» به معنای چشم پوشی است. بنابراین، نمی توان به این روایت اعتماد کرد. اما اینکه محقق می فرماید این قول دوم در روایت ظریف هم آمده،درست نیست، چون در روایت ظریف بیش از ششصد دینار است نه ششصد دینار. روایت ظریف «و دیه الشفه السفلی إذا استوصلت ثلثا الدّیه ستّمائه یعنی ششصد دینار- و ستّه وستون دیناراً و ثلثا دینار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۵ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۱، حالا چطور مرحوم محقق با آن عظمت می فرماید ششصد در روایت ظریف آمده، به نظر من چشمش به همین ستّمائه افتاده و به همان اکتفا کرده است، یا نسخه ای که در دست ایشان بوده، «ستّمائه» داشته، ولی نسخه ای که در اختیار ماست، ششصد نیست، بلکه علاوه هم دارد، یعنی ششصد است به علاوه ثلث دینار. بنابراین، قول اول (که قول مفید است) بی دلیل است، یعنی قول مفید بدون دلیل است، قول دوم که می گوید در لب بالا چهار صد دینار و در لب پایین ششصد دینار است، در روایت أبی جمیله آمده، ولی روایت ابی جمیله ضعیف است، اما در روایت ظریف نیامده. قول سوم قول سوم، قول ابن بابویه است- ابن بابویه به مرحوم شیخ صدوق نمی گویند، بلکه به پدر شیخ صدوق ابن بابویه می گویند، یعنی علیّ بن بابویه، که قبر شریفش در شهر مقدس قم، ابتدای خیابان انقلاب (چهار مردان سابق)، کنار مسجد امام

زین العابدین است. خلاصه آنچه که مرحوم محقق برای قول دوم آورده، خوب بود که همان را برای قول اول بیاورد، ما تحت تاثیر کلام مرحوم محقق قرار گرفتیم فلذا نیامدیم که روایت ظریف را بر قول اول تطبیق کنیم. بنابراین، قول اول که مرحوم مفید هم فرمود: «روی عن آل محمد – علیهم السلام- همین می تواند باشد، یعنی اگر لب پایین دو ثلث است، بالایش هم یک ثلث می باشد. البته روایت أبی جمیله، روایت ضعیفی است، پس روایت أبی جمیله را دلیل برای قول دوم بیاوریم، قول اول این بود که: و فی العلیا الثلث، و فی السّفلی الثلثان، اما قول مرحوم شیخ مفید، فقط یک دلیل دارد که همان خبر أبی جمیله باشد، که مفید می گوید: دیه ی لب پایین ششصد دینار و دیه لب بالا چهار صد دینار است. خلاصه اینکه: قول اول یک ثلث و دوثلث بود، ما می گفتیم بی دلیل است، روایت ظریف می تواند دلیل باشد. قول دوم که گفت چهار صد و ششصد، این دلیلش روایت أبی جمیله است و آن ضعیف است. قول سوم می گوید لب بالاـ نصف دیه، لب پایینی دو ثلث، ولی این قول، قابل قبول نیست، چون معنایش این است که یک جفت، بیش از دیه ی کامله داشته باشد و حال آنکه دیه انسان هزار دینار است، معنا ندارد که دو لب دیه اش بیش از دیه یک انسان باشد تا بالای بشود نصف و پایینی بشود دو ثلث. دیدگاه استاد سبحانی این مجموع اقوال بود، ولی آنچه که پیش من قوی به نظر می رسد، قول چهارم است، قول چهارم این است که هردو از حیث دیه یکسان و مساوی هستند. دلیل قول چهارم و این قول برای خودش سه دلیل دارد. دلیل اول دلیل اولش همان ضابطه کلی است که هر چیزی که در بدن انسان جفت است، دیه اش هزار دنیار است، این معنایش این است که هر کدام به تنهایی نصف دیه را دارد.اگر ما بخواهیم ازا این ضابطه عدول کنیم،دلیل قطعی می خواهد،ابن بابویه اگر بخواهد همان حرف ظریف را بزند، باید تواتر یا تضافر این روایت را نادیده بگیرد، چون روایت ظریف یکسان نقل نشده،بلکه در بعضی از موارد نسخه بدل هایی دارد. دلیل دوم علاوه بر دلیل اول، دو روایت در مورد داریم که می گویند دیه هردو لب مساوی و یکسان است. روایت سماعه و باسناده عن الحسین بن سعید (اهوازی)، عن الحسن حسن بن علیّ بن فضّال است که فطحی است-، عن زرعه، عن سماعه مثله زاد: «و إذا قطع طرفاً منها قیمه عدل، و العین الواحده نصف الدّیه، و فی الأنف إذا قطع المارن الدّیه کامله، و فی الذکر إذا قطع الدّیه کامله، و الشّفتان العلیا و السفلی سواء فی الدّیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۱، روایت زراره ۲: و عنه (محمد بن یحیی)، عن أحمد (أحمد بن محمد بن عیسی یا أحمد بن محمد بن خالد)، عن الحسین بن سعید- اهوازی- (این یک سند) سند دوم: و محمد بن خالد جمیعا معلوم می شود که مراد از آن أحمد، احمد بن محمد بن عیسی است، در سند دوم، أحمد بن محمد بن خالد- عن القاسم بن عروه ، عن ابن بکیر ، عن زراره موثقه است، چون ابن بکیر فطحی است-، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «فی الید نصف الدیه ، و فی الیدین جمیعا الدیه ، و فی الرجلین کذلک ، و فی الذکر إذا قطعت الحشفه فما فوق ذلک الدیه ، و فی الأنف إذا قطع المارن الدیه ، و فی الشفتین الدیه ، و فی العینین الدیه ، و فی إحداهما نصف الدّیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۶، پس قول اول می توانست کلام آخر ظریف، دلیل برای قول اول باشد، اما با ملاحظه به صدر، قول اول نمی تواند مستند به روایت ظریف باشد، قول دوم دلیلش روایت أبی جمیله است که آن ضعیف است، قول سوم که قول ابن بابویه است، روایت روایت ظریف بر آن دلیل است، قول چهارم هم ضوابط دارد و هم دو روایت دارد که بیان گردید. ولی ما قول چهارم را اختیار می کنیم، چون اوفق به قواعد است. بیان قاعده آیات ما شأن نزول دارد، روایات ما شأن صدور دارد، چرا این روایت از امام صادق (علیه السلام) صادر شده ولذا فتاوای عامه می تواند شأن صدور روایت را روشن کند و لذا فقیه باید فتاوای عامه را هم ببیند، تا شأن صدور روایات ما روشن بشود. مطلب دیگر: مسائلی که عنوان می شود، آنهم یک اسبابی دارد، مرحوم محقق و غیر محقق این مسئله را عنوان کرده که مساحت شفت و لب کجاست،طولاً و عرضاً و شدقین، چرا این مسئله را عنوان کرده اند؟

چون اهل سنت معتقدند که در اینها قصاص نیست،چرا؟ چون حدش روشن نیست، حد شفه روشن نیست ولذا در شفه حتماً باید سراغ دیه برویم، حد قصاص جاری نیست، علمای ما از زمان شیخ به این طرف مساحت واندازه شفت را روشن کرده اند، اما از نظر طول، جای بحث نیست که طول شفه، طول دهان است، یعنی طول دهان انسان هر مقدار باشد،طول شفه نیز به همان اندازه است. بنابراین، در طول شفه مشکلی نداریم، چون طول شفه انسان مساوی است با طول دهان او، «إنّما الکلام» بحث در پهنا و عرض شفه و لب است، پهنا و عرض لب چطور اندازه گیری می شود؟ البته آنکه محقق گفته و امام هم دارد، امر طبیعی است، اما در شفت علیا، پشت لب، از دندان برود بالا تر، از لثه هم برود بالاتر و بخورد به حاجز، تمام این مقدار، مساحت دیه است. اما لب پایین، لب پایین هم باید از دندان بگذرد، از لثه ها هم بگذرد تا برسد به ابتدای ذقن، کأنّه اگر کسی لب انسان را بگیرد و بکشد، تا اینجا می رسد. امر عرفی است، البته این مقدار جای بحث نیست. اما شدقین (که آخر ذقن باشد) جزء لب نیست و از لب خارج است. متن تحریر الوسیله حدّ الشفه فی العلیا ما تجافی عن اللثه متصلّه بالمنخرین و الحاجز عرضاً، و طولها طول الفم، و حد السفلی ما تجافی عن اللثه عرضاً و طولها طول الفم، و لیست حاشیه الشدقین منهما. آیا عبارت حضرت امام (ره) روشن است یا عبارت محقق؟ قال المحقق: و حدّ الشّفه السفلی عرضاً ما تجافی عن اللثه مع طول الفم، و العلیا ما تجافی عن اللثه متّصلاً بالمنخرین و الحاجز مع طول الفم. به نظر من عبارت حضرت امام (ره) یک نقصی دارد، چرا؟ چون می فرماید: ما تجافی- تجافی به معنای تجاوز است نه به معنای بالا رفتن، بلکه به معنای تجاوز است، گاهی تجاوز بالاست و گاهی تجاوز به پایین است- عن اللثه عرضا، این ناقص است، باید بگوید، عن اللثه تا برسد به ذقن، و الا تنها لثه نیست، بلکه پایین تر از لثه هم هست، عبارت علامه ظاهراً جامع تر است. و قال العلّامه فی التحریر: و حدّ السفلی عرضاً ما تجافی عن الأسنان و اللثه ممّا ارتفع عن جلده الذقن- تا ذقن باید برسد، چون تنها لثه کافی نیست- و حدّ العلیا عرضا ما تجافی عن الأسنان و اللثه إلی اتصاله بالمنخرین و الحاجز، و حدّهما فی الطول طول الفم إلی حاشیه الشدقین، و لیست حاشیه الشدقین منهما». در هر حال باید در عبارت حضرت امام (ره)، یک چیزی اضافه کنیم و بگوییم علاوه بر لثه، باید به ذقن هم برسد.

ص: ۹

دیه شفتین و لب های انسان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه شفتین و لب های انسان مسئله سوم اگر جانی به لب های کسی جنایت کند، به گونه ای که حالت تقلصّ پیدا کند، امام می فرماید در اینجا حدی از طرف شارع نرسیده، از این رو ناچاریم که سراغ حکومت برویم که به یک معنا ارش است، اما اگر جنایت کرد به لب های کسی، به گونه ای که لب استرخاء پیدا کرد، یعنی حالت شلی پیدا کرد، اگر لب کسی را در اثر جنایت استرخاء کند، باید دو ثلث دیه انسان را بدهد. پس یک مسئله داریم بنام :«تقلّص الشفتین» و یک مسئله هم داریم بنام:« استرخاء الشفتین»، تقلّص در لغت به معنای انزوای لب به سمت بالاست، لب منزوی بشود به سمت بالا، یعنی لب انسان بالا برود و در یک گوشه و زاویه ای جمع بشود. استرخاء عکس است، استرخاء این است که حالت شلی پیدا کند و آویزان بشود و انسان نتواند شفه خودش را جمع کند. پس تقلص انزوای شفه است به سمت بالا، استرخاء همان حالت شلی لب هاست، عبارت امام با عبارت محقق یکی است، در تقلص یک شفه (شفه ی واحده) مطرح می کند و می فرماید: «و لو

جنی علیها»، ضمیر مفرد می آورد، اما به استرخاء که می رسد، تثنیه می آورد و می فرماید:« و لو استرختا»، عین عبارت محقق در شرائع، اگر کسی شرائع را مطالعه کند، عبارت شرائع مثل همین است، یعنی وقتی به تقلص می رسد،می گوید:« لو جنی علیها حتی تقلّصت»، وقتی که به استرخاء می رسد،تثنیه می آورد. ولی من کتاب مفتاح الکرامه را نگاه کردم که از مبسوط نقل می کند، ایشان هردو را تثنیه آورده، هم تقلصّ را و هم استرخاء را، «فإن جنی علیهما جان، فیبستا و صارتا مقلّصتین، لا تنطبقان علی الأسنان أو استرختا»، آیا حق با مرحوم محقق و حضرت امام است، که تقلص مال یکی است که همان لب بالا باشد، و اما استرخاء مال دوتا می باشد، یا حق با مرحوم شیخ طوسی است که تقلّص هم مال هردو و استرخاء هم مال هردو؟ من در متن یک چیزی نوشتم، ولی امروز که مطالعه کردم، نظرم بر گشت، ظاهراً حق با محقق و امام باشد، چون تقلّص عبارت است از انزواء الشفه إلی العلو، یعنی لب در یک گوشه ای جمع بشود،این در لب سفلی و پایین چندان متصور نیست، المنجد می گوید: «إنزواء الشّفه إلی العلو»، گاهی می گویند انکماش، یعنی لب مچاله و کلوله بشود در یک گوشه ای، تقلّص فقط مال شفه علیاست، اما استرخاء هم مال لب بالاست و هم مال لب پایین. « علی الظاهر» تعبیر مرحوم محقق و امام هم به تبع محقق ، اقرب به واقع است تا تعبیر شیخ طوسی که به هردو نسبت داده است. می فرماید در اولی حکومت است، یعنی در تقلص روایت نداریم، و هر کجا که روایت نباشد و حدی نباشد، در آنجا مسئله حکومت و ارش است، کیفیت ارش را هم در اول کتاب دیات عرض کردیم. دیدگاه شیخ طوسی در استرخاء « إنّما الکلام» در دومی است، یعنی اگر استرخاء باشد،مرحوم شیخ طوسی در استرخاء فرموده که دیه ی کامل دارد، چرا؟ چون زیبائی انسان از بین می رود، هم لب بالا مسترخی است و هم لب پایین، یعنی هردو شل می شود، فلذا جمال انسان از بین می رود، پس باید تمام دیه را بدهد. نظریه مرحوم محقق و حضرت امام ولی حضرت امام و محقق می فرماید: این مورد از مقوله ی شل است، در استرخاء احساس دارد،اما شل است، به این معنا که نمی تواند خودش را جمع کند، این از مقوله ی شل است و در شل دوتا روایت داشتیم که می گفتند اگر انسان جنایتی را بر عضو کسی انجام بدهد که منتهی به شل بشود،« فثلثا الدّیه». پس ما تا اینجا دو مطلب را گفتیم، مطلب اول عبارت بود از دقت در عبارت محقق و امام در مقایسه با عبارت مبسوط، مبسوط تقلص را به هردو نسبت داده و این دو بزرگوار به یکی، و علی الظاهر حق با حضرت امام و محقق است. مطلب دوم در اولی که تقلص باشد، همه قائل به حکومت هستند، اما در صورت استرخای هردو لب، شیخ فرموده دیه کامل دارد،ولی ظاهر این است که دیه کامل نیست، چون از قبیل شل است و در شل ضابطه را خواندیم و گفتیم ضابطه می گوید هر عضوی که شل بشود، دو ثلث دیه ی آن عضو را می پردازند. فرع سوم این است که اگر یک نفر لب هایش مسترخی است یا مادر زادی مسترخی است یا یک نفر جنایت کرده و مسترخی کرده، شخص ثالثی آمده و این مسترخی را قطع کرده، قانون کلی بود که اگر شل کند، دیه اش دو ثلث دیه ی آن عضو است و اگر شل را قطع کند، باید یک ثلث دیه ی آن عضو را بدهد. پس اگر کسی عضو مسترخی را قطع کرد،دیه اش ثلث دیه ی آن عضو است، یعنی ثلث دیه آن عضو را می پردازد. متن تحریر الوسیله المسأله الثالثه: لو جنی علیها حتی تقلّصت فلم تنطبق علی الأسنان ففیه الحکومه (بالاتفاق)، چرا؟ چون دلیل خاصی برایش وارد نشده. البته ارش و حکومت به یک معناست،اما اینکه چگونه ارش و حکومت را معین می کنند؟ این را در اول کتاب دیه خواندیم. و لو استرختا بالجنایه فلم تنفصلا عن الأسنان بضحک و نحوه فثلثا الدّیه علی الأحوط،- چرا؟ قانون کلی این است که اگر هر عضوی را که شل کردند (نه اینکه از بیخ قطع کرده باشند، بلکه شل کردند) دو ثلث دیه است، چرا کلمه ی «علی الأحوط» را می گویند؟ این در رابطه با شیخ است،چون شیخ گفته تمام الدّیه، ایشان می فرماید این احوط است، یعنی مطابق با روایت است- و لو قطعت بعد الشّلل فثلثها» اگر هر دوتا را قطع کرد، یک سوم دوتا را بدهد و اگر یکی را قطع کرد، دیه اش، یک سوم یکی است،«فثلثها» پس قانون

کلی است که اگر کسی جنایت کند و شل کند، باید دو سوم دیه عضو را بدهد، اگر شل را قطع کند،باید یک سوم دیه ی آن عضو را بدهد. روایاتش را کراراً در موارد مختلف خواندیم و لذا نیاز به خواندن دو باره نیست. مسئله چهارم مسئله چهارم مسئله ی خوبی است، ولی می خواهم تطبیقش را با ادله بر عهده خود شما بگذارم، من مسئله را طرح می کنم، دلیلش را هم نشان می دهم، شما این روایت را مطالعه کنید که آیا ازاین روایت این چهار فتوا استفاده می شود یا استفاده نمی شود؟ من چهار فرع را بیان می کنم، یکدانه روایت داریم بنام روایت ظریف، آیا از این یکدانه روایت این چهار فتوا استفاده می شود یا استفاده نمی شود؟ فرع اول فرع اول اینکه اگر کسی لب شخصی را شق کند، یعنی دو نیم نماید، شقّ الشفتین،هم لب بالا را شق و دو نیم کرد و هم لب پایین را، حتی بدت الأسنان فعلیه الثلث الدّیه، دیه دو شفه هزار دینار است، ثلث دیه را باید بپردازد، کی؟ اگر هر دو لب را دو نیم کند، اگر هردو لب را دو نیم کرد، ثلث دیه کامل را بپردازد. ثلث دیه:۳۳۳ دینار و یک سوم دینار است، هر دو را شق کند، یعنی هم لب پایین را و هم لب بالا را، ثلث دیه ی کامل می دهد، دیه کامل انسان هزار دینار است، و دیه کامل دو لب هم هزار دینار می باشد، ثلث کامل دیه شفتین را می دهد. شفتین دیه اش هزار دینار است،چون جفت است و هر چیزی که در بدن انسان جفت باشد ،هردوتایش دیه کامل دارد. فرع دوم اگر جراح توسط جراحی لب ها را کاملاًـ دوخت، به گونه ای که به صورت اولی خود بر گشت، یعنی مثل اول و یا «کالأول» شدند، در اینجا دیه اش خمس دیه است که دویست دینار باشد. البته ادله اش روایت ظریف است، بنابراین، اگر هردو را بشکافد و التیام پیدا نکند، ثلث دینار است که می شود: ۳۳۳ دینار و ثلث دینار، اما اگر جانی این آدم را پیش جراح برد، جراح هم جراحی کرد و پارگی را بهم چسباند و دوخت، و لی بالأخره باز یک نقصی بر این آدم وارد شده، باید خمس دیه را بپردازد که دویست دینار باشد. فرع سوم اگر یکی از اینها را شق و دو نیم کرد، یعنی یا لب بالا را دو نیم کرد یا لب پایین را، این هم خودش دو حالت دارد، گاهی التیام نمی پذیرد و گاهی التیام می پذیرد، اگر یکی از بالا را شکافت و التیام نپذیرفت، ثلث دیه ی شفه را می دهد،دیه شفه پانصد دینار است، ثلث آن را می پردازد که می شود:۱۶۵ دینار. فرع چهارم و اگر جراح این را التیام کرد، خمس آن را می پردازد، یعنی خمس پانصد را (یکصد دینار است) می پردازد. پس ما تا اینجا چهار فرع را بیان کردیم: الف: فرع اول این است که جانی هردو لب را پاره دو نیم کرد و التیام هم پیدا نکرد، این دیه کامل دارد. ۲: فرع دوم این بود که التیام پیدا کرد،این خمس دیه کامل را دارد که دویست دینار باشد. ۳: فرع سوم این است که یکی را شکافت و التیام هم پیدا نکرد،در اینجا ثلث دیه یکی را می پردازد که : ۱۶۵ دینار بشود. ۴: فرع چهارم اینکه: التیام پیدا کرد،در این صورت خمس دیه ی شفه را می دهد که یکصد دینار باشد. متن تحریر الوسیله المسأله الرابعه: لو شقّ الشفتین حتی بدت الأسنان فعلیه ثلث الدّیه، فإن برأت فخمس الدّیه خمس دیه کامل که دویست دینار باشد- و فی إحدهما یکی را دو نیم کرد، به شرط اینکه التیام پیدا نکند، ثلث دیه یک شفه را می دهد که:۱۶۵ دینار می شود) ثلث دیتها إن لم تبرأ، و إن برأت فخمس دیتها ، خمس دیه یک شفه را می دهد که یکصد دینار باشد، علی قول معروف فی الجمیع ثلث دیتها یک شفه را می دهد که یکصد دینار باشد، علی قول معروف فی الجمیع، نگفته «علی روایتهم»، چرا؟ چون روایتی که برای این آورده اند، این روایت است. روایت ظریف ۱: محمد بن یعقوب باسانیده إلی کتاب ظریف عن أمیر المؤمنین علیه السلام قال:« و إذا قطعت الشّفه العلیا و استوصلت فدیتها خمسمائه دینار،الخ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۵ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، شما این روایت کاملاً بخوانید و ببینید که آیا از این روایت،این چهار فرع استفاده می شود یا نه؟ ظاهر کلام حضرت امام این است که از این چهار روایت استفاده نمی شود و در نمی آید. السادس: اللسان المسأله الأولی: فی لسان الصحیح إذا استوصل الدّیه کامله، و فی لسان الأخرس ثلث الدّیه مع الاستیصال. در لسان فعلاً دو مسئله را می خوانیم،بقیه می ماند برای جلسه آینده. اگر کسی زبان صحیح

و سالم شخصی را قطع کند، حالا از بیخ قطع کند یا همین مقدار قطع کند که زبان کارآمد نباشد، حضرت امام کلمه ی استوصل را به کار برده که از باب استفعال است، معنای استوصل این است که از اصل و ریشه و بیخ قطع کند، استوصل از کلمه ی اصل گرفته شده و اگر به باب استفعال برود به معنای از بیخ قطع کردن است. اگر زبان کسی را از بیخ قطع کند یا آن مقداری قطع که زبان فعالیت غذایی و لسانی نداشته باشد، دیه کامل دارد،چرا؟ چون روایت عبد الله بن سنان و هشام فرمودند که هر عضوی که در بدن انسان واحد است،دیه کامل دارد. دیه ی زبان اخرس و لال «إنّما الکلام» در دیه اخرس است، زبان اخرس در غذا کارآمد دارد و کاربرد دارد، زبان در غذا خوردن کارآمد دارد، اگر زبان نباشد، غذا این طرف و آن طرف حرکت نمی کند، این زبان است که غذا را حرکت می دهد، اخرس فعالیت اکلی دارد، اما کارآمد نطقی ندارد، در اخرس چطور؟ دیدگاه مشهور مشهور می گویند ثلث الدّیه است مع الاستیصال، در اخرس به یک سوم دیه معتقدند. روایت هم برای این مطلب شاهد است اما فرع اول که زبان را از بیخ ببرد، هم روایات عامه دارد که روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم باشد، و هم روایات خاصه دارد مانند این روایت: ١: صحیح العلاء بن الفضیل، عن أبی عبد الله علیه السلام فی أنف الرجل: إلی أن قال: « و لسانه الدّیه کامله» الوسائل: ج ١٩، الباب ١ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ١١، ٢: موثقه سماعه عن أبی عبد الله علیه السلام: «و فی اللسان إذا قطع الدّیه کامله» همان مدرک،الحدیث٢، فرع اول جای بحث نیست. یعنی حکمش کاملاً روشن است. فرع دوم، یعنی اگر کسی لسان اخرس را قطع کرد، روایت یک ثلث را بیان کرده است. روایت برید بن معاویه محمّد بن یعقوب، عن علیّ ابن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن أبی أیّوب الخزاز، عن برید بن معاویه، عن أبی جعفر علیه السلام قال:« فی لسان الأخرس و عین الأعمی و ذکر الخصی و أنثییه الدّیه» الوسائل: ج ١٩، الباب ٣١ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ١، ولی استاد سبحانی به جای «الدّیه» فرموده «ثلث الدّیه» و حال آنکه وسائل «الدّیه» دارد نه «ثلث الدّیه». روایت ابی بصیر اما یک روایت داریم که در مقابل این روایت است، که فرق می گذارد بین اخرسی که مادر زاد اخرس باشد و بین اخرسی که بوسیله عامل خارجی اخرس شده باشد. و عنه (علیّ بن إبراهیم) عن أبیه_ این یک سند-، سند دوم: و عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد جمیعاً- کلینی از دو راه و طریق به ابن محبوب راه دارد، یک راه علیّ بن ابراهیم و پدرش است، راه دیگر محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبی بصیر- همه ابی بصیر ها ثقه هستند- عن أبی جعفر علیه السلام قال: سأله بعض آل زراره عن رجل قطع لسان رجل أخرس، فقال:« إن کا ن ولدته أمّه و هو أخرس فعلیه ثلث الدّیه، و إن کان لسانه ذهب به وجع أو آفه بعد ما کان یتکلّم فإنّ علی الذین قطع لسانه ثلث دیه لسانه» همان مدرک، الحدیث ٢، یعنی اخرس مادر زادی،دیه اش یک ثلث بود، این اخرس یک ثلث او می شود، یعنی ثلث الثلث،یک نهم، مثلاً اگر دیه ی لسان اخرس را :٣٣٣ دینار و یک ثلث دینار باشد، این را یک سوم آن حساب کنید که می شود:١١٠ دینار،البته این روایت معمول به نیست، یعنی کسی به این روایت عمل نکرده و لذا حضرت امام همه را به یک چوب رانده و فرموده دیه اخرس ثلث دیه انسان کامل است

دیه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه لسان و زبان اگر کسی برخی از زبان شخصی را قطع کرد، این آدم یا اخرس است یا ناطق،اگر اخرس است، تکلیفش روشن است، چون دیه اخرس یک ثلث است، قهراً به مقدار مساحت حساب می کنند، چون زبان اخرس فقط یک پارچه گوشت است و تنها در غذا خوردن و مزه به درد می خورد، اما در حرف زدن کار ساز نیست ولذا در آنجا مساحت را مطرح می کنیم، اگر جانی یک سوم زبان اخرس را قطع کرد، یک سوم دیه اخرس را بدهد و اگر نصفش را قطع کرد، نیمی از آن دیه را بدهد، علت اینکه دراینجا مساحت را آورده اند، چون زبان اخرس کارآمد در نطق ندارد، بر خلاف انسان ناطق که زبانش کارآمد دارد،هم در نطق و هم در سایر جهات، اما زبان اخرس یک پارچه گوشت است که فقط در مسئله غذا خوردن موثر است، ولذا در آنجا به مقدار مساحت مسئله را مطرح کرده اند، در خیلی از موارد این مسئله مطرح بود که اگر تمام عضو دارای یک دیه است، چنانچه بخشی از آن را قطع کردند، به مقدار مساحت حساب می شود. هر چند این مسئله منصوص نیست،اما طبق قواعد است. حکم جایی که جانی بر زبان انسان صحیح لطمه وارد کند اما اگر جانی به زبان انسان ناطق، یعنی انسانی که زبانش صحیح است لطمه وارد کند، اینجا حکمش چیست؟ انسان صحیح اگر زبانش لطمه ببیند دو جور است، گاهی ضربه ای بر این آدم وارد می کنند و او لال می شود، یعنی ظاهر زبانش صدمه ای ندیده، اما بر سرش به گونه ای می کوبند که لال می شود،حضرت امام در اینجا این مسئله را مطرح کرده، اما مسئله قطع و بریدن را در آینده مطرح می کند. بنابراین، اگر متن تحریر الوسیه را ملاحظه کنید، تعبیر حضرت امام این است: «و أمّا الصحیح فیعتبر قطعه بحروف المعجم»، ایشان نباید در اینجا کلمه ی «فیعتبر قطعه بحروف المعجم» بفرماید، بلکه بفرماید لال بودن و اخرسیتش چه مقدار است، کلمه قطع را در اینجا به کار بردن،نا مناسب است،چون که مسئله قطع را در مسئله چهارم مستقلاً بحث می کند، ولی اینجا باید مسئله متمرکز به این کنیم که کسی ضربه ای به دیگری وارد می کند و طرف در اثر این ضربه لال می شود، در اینجا باید چه مقدار دیه بپردازد؟ پس اگر لسان اخرس را قطع کردند، باید به مقدار مساحت دیه بدهند، اگر لسان آدم صحیح را قطع نمودند، بحثش در مسئله چهارم خواهد آمد. در اینجا بحث ما متمرکز در این است که ضربه ای به طرف وارد کردند و او لال شد، دیه اش چه مقدار است؟ بحسب حروف المعجم، در مقابل قولی که می گوید:فحسب حروف الجمل، ما یک حروف معجم داریم و یک حروف جمل، حروف معجم،همان حروف الف و باء است که معلوم است، همه ی زبان ها یک الف و بائی دارند و ما هم داریم، فرض کنید که ضربه ای وارد کردند که اصلاً نمی تواند حروف معجم را تلفظ کند، حروف معجم یا ۲۸ حرف یا ۲۹ حرف است، هیچکدام را نمی تواند تکلم کند، در اینجا باید همه دیه کامل را بدهد هر چند خود زبان از نظر ظاهر ضربه ای ندیده باشد، مثلاً غذا می خورد و می چشد، ولی حرف نمی تواند بزند، اینجا از قبیل دیات منافع است، بحث های گذشته راجع به دیات الأعضاء بود، ولی در اینجا بحث در دیات المنافع است. خلاصه اگر به کسی ضربه ای زدند که زبانش لال بشود، فبحسب حروف المعجم، اگر همه ۲۸ حرف را نمی تواند بگوید، باید تمام دیه را بدهد، اما اگر نصفش را می تواند بگوید،ولی نصف دیگرش را نمی تواند بگوید، باید نصف دیه را بدهد، اگر ربعش را نمی تواند تلفظ کند، باید ربع دیه را بدهد و هکذا. میزان مجموع ۲۸ حرف است، یعنی هزار دینار را باید تقسیم کنیم به ۲۸ حرف، که سهم هر حرف می شود: ۳۵ دینار. مثلاً اگر فقط الف را نمی تواند تلفظ کند، اما بقیه را می تواند، در اینجا باید ۳۵ دینار پرداخت کند.(بحث ما در زبان عربی است که ۲۸ حرف یا ۲۹ حرف است). چرا حروف معجم می گوییم؟ معجم دو معنا دارد، گاهی معجم در مقابل مهمل است، به حرف نقطه دار، یعنی حرفی که نقطه دارد، به آن می گویند معجم، و هر حرفی که نقطه ندارد به او می گویند: مهمل. «صاد» از حروف مهمله است، «ضاد» از حروف معجمه است. معنای دیگر معجم، یعنی حروف الف و باء، یعنی چه بگویید حروف الف و باء، و چه بگویید معجم. آیا حروف معجم (حروف الف و باء) ۲۸ تاست یا ۲۹تا می

باشد؟ در اینجا روایات ما مختلف است، کلینی روایتی دارد از عبد الله بن سنان در آنجا می گوید حروف الف و باء، ۲۹تاست، شیخ هم از عبد الله بن سنان همین روایت را نقل کرده و گفته ۲۹تاست، همین روایت عبدالله بن سنان را صدوق کرده و گفته ۲۸تاست، البته سند صدوق غیر از سند کلینی است، این اختلاف بخاطر چیست؟ بخاطر الف و همزه است،آیا الف و همزه دو حرفند یا یکی است؟ کسانی که قائلند دوتاست،حروف الف و باء را ۲۹ تا می دانند و آنان که این دوتا را یکی می دانند، معتقدند که حروف الف و باء ۲۸تاست. اگر قائل شدیم به اینکه حروف الف و باء ۲۹ تاست، هزار دینار را باید بر ۲۹ حرف تقسیم کنیم، که سهم هر حرف کمتر از سی و پنج دینار می شود و اگر معتقد شدیم که حروف الف و باء ۲۸ دینار است، باید هزار دینار بر ۲۸ حرف تقسیم کنیم که سهم هر حرف می شود ۳۵ دینار. حالا کدام نظر را بگیریم؟ دیدگاه آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی در حقیقت ۲۹تا را گرفته و حال آنکه دیگران اقل را گرفته اند، یعنی ۲۸ حرف را گرفته اند، یعنی روایت شیخ و کلینی را مقدم شمرده است بر روایت صدوق. یک روایت داریم که روایت سکونی است، روایت سکونی هم می گوید حروف الف و باء، ۲۸تاست. مرحوم خوئی می فرماید سند شیخ نسبت به سکونی و نوفلی ضعیف است و لذا به درد نمی خورد. پس تعارض روایتین شد، که نمی دانیم که کدام یکی از معصوم وارد شده است، فلذا تعارض است و باید ببینیم که ترجیح با کدام یکی است. دلیل این مسئله چیست که اگر کسی صدمه ای بر دیگری وارد کرد و زبان او لال گردید، دیه یقسّم علی حروف المعجم؟ در اینجا چند روایت داریم که تقسیم بر حروف معجم می شود، یعنی حروف الف و باء، و تمام روایت مربوط است به جایی که زبان لطمه ببیند نه اینکه قطع بشود. بلی، سکونی یک روایتی دارد که مربوط به قطع است و لی بحث ما در قطع نیست، بحث در جایی است که ضربه وارد بشود.هر چند از نظر ما قطع هم مانند ضربه است، یعنی یقسّم علی حروف المعجم. روایات ۱- محمد بن یعقوب- متوفای: ۳۲۹،» عن علیّ بن إبراهیم(متوفای:۳۰۹،) عن أبیه -إبراهیم بن هاشم- (سند اول)، سند دوم: کلمه ی «واو» را آورده تا بفهمانند که من نسبت به این محبوب دوتا سند دارم) و عن محمدبن یحیی عن أحمد بن محمد (یا أحمد بن محمد بن خالد یا عیسی) جمیعاً، عن ابن محبوب، عن أبی أیّوب، عن سلیمان بن خالد، عن أبی عبدالله علیه السلام فی رجل ضرب رجلاً فی رأسه فثقل لسانه،« أنّه یعرض علیه حروف المعجم کلّها ثمّ یعطی الدّیه بحصه ما لم یفصحه منها،- أفصح و یفصح لازم است نه متعدی و به معنای نطق است- » الوسائل: ج ۱۹ ،الباب۲ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱، معلوم می شود که در زمان امام صادق علیه السلام کلمه ی معجم، بر حروف الف و باء اطلاق می شده، و لذا لغت ها را معجم می گویند و لغت نویس را می گویند صاحب المعجم. روایت عبد الله سنان ۲- و عنه (علیّ ابن ابراهیم)، عن أبیه ، عن ابن المغیه (از اصحاب اجماع است)، عن عبدالله بن سنان، عن أبی عبدالله علیه السلام فی رجل ضرب رجلاً بعصا علی رأسه فثقل لسانه ، فقال:« یعرض علیه حروف المعجم فما أفصح منها فلاشیء فیه ، و ما لم یفصح به کان علیه الدیه، و هی تسعه و عشرون حرفاً» همان مدرک،الحدیث ۲. و رواه الصدوق باسناده عن البزنطی، عن عبدالله بن سنان إلّا أنّه قال: ثمانیه و عشرون حرفاً. و رواه الشیخ کما یأتی الذی قبله باسناده عن أحمد بن محمد مثله. ظاهراً این دوتا در واقع یک روایت است نه دو روایت. ۳- و عنه (علیّ ابن ابراهیم) عن أبیه ، عن ابن أبی عمیر(محمد بن أبی زیاد، متوفای:۲۱۷،)، عن حماد، عن الحلبی، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: «إذا ضرب الرّجل علی رأسه فثقل لسانه عرضت علیه حروف المعجم تقرأ، ثمّ قسمت الدّیه علی حروف المعجم، فما لم یفصح به الکلام- واضح نتوانند بگوید- کانت الدیهبالقصاص (بالقیاس) من ذلک» همان مدرک، الحدیث ۳. . محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید، عن ابن أبی عمیر مثله. روایت سماعه ۴- و عنه (حسین بن سعید)، عن الحسن ، عن زرعه ، عن سماعه قال: «قضی أمیر المؤمنین – علیه السلام- فی رجل ضرب غلاماً علی رأسه فثقل بعض لسانه و أفصح ببعض الکلام و لم یفصح ببعض فأقرأه المعجم، فقسّم الدیه

علیه ، فما أفصح به طرحه ، و ما لم یفصح به ألزمه أیاه» همان مدرک،الحدیث ۴. روایت عبد الله سنان ۵- و عنه (حسین بن سعید)، عن حمّاد بن عیسی، عن عبدالله بن سنان، عن أبی عبدالله علیه السلام قال : «إذا ضرب الرجل علی رأسه فثقل لسانه عرضت علیه حروف المعجم، فلما لم یفصح به منها یؤدّی بقدر ذلک من المعجم ، یقام أصل الدّیه علیه المعجم کلّه، یعطی بحساب ما لم یفصح به منها، و هی تسعه و عشرون حرفاً» همان مدرک،الحدیث،۵، این روایت پنجم همان روایت اول است، اولی را کلینی نقل کرده بود، این را شیخ نقل نموده است. روایت سکونی ۶- و باسناده (شیخ) عن النوفلی ، عن السکونی- اسناد شیخ به نوفلی و سکونی ضعیف است، یعنی در وسط کسانی که شیخ به وسیله آنها از نوفلی و سکونی نقل می کند، ضعیف است- ، عن أبی عبدالله قال:«أتی أمیر المؤمنین (علیه السلام) برجل ضرب فذهب بعض کلامه و بقی البعض، فجعل دیته علی حروف المعجم ثمّ قال: تکلّم بالمعجم فما نقص من کلامه فبحساب ذلک و المعجم ثمانیه و عشرون حرفاً فجعل ثمانیه و عشرین جزءاً ،فما نقص من کلامه فبحساب ذلک» همان مدرک، الحدیث ۶، مسئله روشن شد، منتها بحث دراین است که کدام را بگیریم، آیا بیست و نه (۲۹) تا را بگیریم که شیخ و کلینی نقل کرده یا بیست و هشت(۲۸) تا را بگیریم که صدوق و نوفلی نقل کرده است؟ دیدگاه صاحب وسائل مرحوم وسائل چنین می گوید: أقول : هذا (یعنی:۱۸تا) أقوی و أشهر ، و ما تضمن کونها تسعاً و عشرین فیه اضطراب لأنّه فی روایه الصدوق فی ذلک الحدیث بعینه ثمانیه و عشرین، و الله أعلم. می گوید روایت عبد الله بن سنان مضطرب است، دو نفر ۲۹ تا نقل کرده اند و یک نفر ۲۸ تا نقل کرده، پس روایت شد مضطرب و ما نمی توانیم به روایت ۲۹ تا عمل کنیم، چون دو شیخ آن را ۲۹ تا نقل کرده، صدوق همان روایت را ۲۸ تا نقل نموده است، آنها برود کنار، روایت سکونی و نوفلی به ضمیمه روایت مرحوم صدوق را می گیریم که همان ۲۸تا باشد. ولی آیه الله خوئی عکس کرده است،ایشان می گوید من ۲۹تا را می گیرم، چون دو نفرند، این غالب بر یک نفر است که صدوق باشد، روایت سکونی هم سندش ضعیف است. دیدگاه استاد سبحانی از نظر ما عکس بهتر است، علاوه بر این، ابن درید کتابی دارد، اگر در آن ملاحظه کنید،می گوید حروف معجم در زبان عربی ۲۸ تاست، همزه و الف را یکی حساب کرده اند نه دوتا. ولذا در غالب کتاب های لغت دو باب نیست،که یک باب برای همزه(ء) باشد و یک باب دیگر هم برای الف(ا) باشد، بلکه یک باب است. اگر از نظر ادله اجتهادیه توانستیم یکی را ترجیح بدهیم، که چه بهتر، و الا نوبت به اصول عملیه می رسد و در اینجا از قبیل اقل و اکثر استقلالی است که نسبت به اکثر برائت جاری می شود. ظاهراً ما همان ۲۹ تا را می گیریم،یعنی اگر بخواهیم به اصول مراجعه کنیم، به اصول با مرحوم خوئی موافق هستیم، مثلاً من نمی دانم به این آدم در مقابل هر حرف ۳۵ تا بدهکارم یا ۳۳تا، اقل همان ۳۳تاست. پس اگر توانستیم مسئله از نظر ادله اجتهادیه حل کنیم که از نظر من ادله اجتهادیه کامل است فنعم المطلوب، و اگر نتوانستیم، نوبت به اصول عملیه می رسد و اصول عملیه با فتوای مرحوم خوئی موافق است، مثلاً نمی دانیم که آیا من ۳۵ تا بدهکارم اگر ۲۸تا باشد یا ۳۳تا بدهکارم، اگر ۲۹ تا باشد، اقل برای ما کافی است. ولی یک روایت داریم که می گوید اگر به زبان کسی، لطمه ای وارد شد، فبحساب الجمل، حساب جمل با حساب معجم فرق می کند، حساب جمل همان حروف أبجد است، أبجد، هوز، حطی،الخ.

ص: ۱۱

دیه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه لسان و زبان بحث ما در جایی است که ضربه ای بر کسی وارد شده، در این ضربه میزان چیست؟ فرض کنید که این مسئله را هم در قطع می شود گفت و هم در غیر قطع؟ ما گفتیم میزان توانائی این آدم نسبت به حروف معجم است، اگر بر ادای همه حروف معجم قادر نشد، دیه کامله دارد، مثلاً نصف حروف معجم، نصف دیه کامله است، ربع حروف معجم، ربع دیه است. بلی؛ هرچند در اینجا میزان حروف معجم شد، ولی یک روایت داریم که در آنجا میزان حروف جمل است نه حروف معجم (حسب حروف الجمل). روایت سماعه ۱: و باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی ، و الصفار جمیعا ، عن المعبیدی عن عثمان بن عیسی ، عن سماعه ، عن أبی عبدالله(ع) قال: قلت له: رجل ضرب لغلام ضربه فقطع بعض لسانه فأفصح ببعض و لم یفصح ببعض، فقال: «یقرأ المعجم فما أفصح به طرح من الدیه، و ما لم یفصح به اُلزم الدّیه، قال: قلت: کیف هو؟ قال: علی حساب الجمل» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۷، تا کنون روایت ما کلمه ی معجم داشت، ولی در این روایت علی حروف الجمل دارد، حروف جمل، حروف أبجد را می گویند، أبجد، هوز، حطّی، کلمن، سعفص، قرشت، تخذ، ضظغ. به نظر ما مراد حضرت در این حدیث از حروف جمل همان حروف معجم است، چون آن روایات همگی حروف المعجم داشت، یعنی حروف الف وباء، فقط این روایت است که کلمه ی جمل دارد، فلذا ما باید به وسیله واضح رفع اشتباه کنیم،پنج روایت کلمه ی معجم داشت، این روایت کلمه ی جمل دارد، فلذا آنها را مفسّر این یکدانه روایت می گیریم. ولی در ذیل این روایت،چیزی آمده است که ما را از این تفسیر باز می دارد و می فهماند که مراد از حروف جمل، حروف معجم نیست، بلکه مراد خود حروف جمل است که حروف أبجد باشد، در حروف أبجد، «الف» را یک حساب می کنند، «باء» را دو حساب می کنند، جیم را سه حساب می کنند، «دال» را چهار، هوز، «هاء» پنج است، «واو» شش است، «زاء» هفت است، حطی،»حاء» هشت است،«طاء» نه است، «یاء» ده است، کلمن، «کاف» را بیست حساب می کنند،«لام» را سی حساب می کنند، یعنی ده تا ده تا بالا می روند، وقتی که به صد رسیدند، صد تا صد تا بالا می روند، «قرشت»،قاف را صد حساب می کند،«راء» دویست،»شین» را سیصد، «تاء» را چهار صد،همینطور بالا می روند. اگر ما بخواهیم این جور حساب کنیم، اگر درهم حساب کنیم، کمتر از ده هزار درهم می شود، اگر بخواهیم دینار حساب کنیم،بالاتر از هزار دینا می شود، اما بالاتر از هزار دینار می شود،خیلی روشن است. اگر بنا باشد که دینار حساب کنیم، از هزار دینار می رود بالا، أبجد،چهار تا،هوز،تا حطی می شود ده تا، کاف بیست تا، لام سی تا، میم چهل تا، «نون» پنجاه تا،سعفص، سین،می شود شصت،عین می شود هفتاد، فاء می شود هشتاد، صاد می شود نود،قاف می شود صد، اگر اینها را نتواند تلفظ کند،دیه اش صد دینار است، «راء» را نتواند تلفظ کند،می شود دویست،شین می شود سیصد، تاء می شود چهار صد،صد تا هم قبلاً داشتیم، تنها اگر «قرشت» را نتواند تلفظ کند، خودش چهارصد دینار است،«ثخذ»، « ث» می شود پانصد، «خ، می شود ششصد، باید روی هم جمع کنیم، یعنی قرشت که شد چهار صد، ث هم پنج صد،یعنی چهار صد به علاوه پانصد،«خاء» شد ششصد،یعنی باید روی هم بروید بالا،چهار صد و پانصد به علاوه ششصد، اگر این گونه حساب کنیم،بیش از هزار دینار است. آن گونه که ما حساب کردیم،جمعاً می شود:۵۹۹۵ دینار. ثانیاً،این حدیث اشکالات دیگری هم دارد، یعنی آخر حدیث اشکالاتی دارد: ألف دیته واحد، و الباء دیتها اثنان ، و الجیم ثلاثه ، و الدّال أربعه ، و الهاء خمسه، و الواو ستّه ، و الزاء سبعه ، و الحاء ثمانیه و الطاء تسعه ، و الیاء عشره، و الکاف عشرون ، و اللام ثلاثون ، و المیم أربعون و النون خمسون ، و السین ستّون ، و العین سبعون، و الفاء ثمانون و الصاد تسعون، و القاف مائه ، و الراء مائتان ، و الشین ثلاثمائه، و التاء أربعمائه و کلّ حرف یزید بعد هذا من ألف ب ت ث زدت له مائه درهم،این با حساب جمل تطبیق نمی کند. حساب جمل از قرار ذیل است: أ ۱ ب ۲ ج ۳ د ۴ هـ ۵ و ۶ ز ۷ ح ۸ ط ۹ ی ۱۰ ک ۲۰ ل ۳۰ م ۴۰ ن ۵۰ س ۶۰ ع ۷۰ ف ۸۰ ص ۹۰ ق ۱۰۰ ر ۲۰۰ ش ۳۰۰ ت ۴۰۰ ث ۵۰۰ خ ۶۰۰ ذ ۷۰۰

ض ۸۰۰ ظ ۹۰۰ غ ۱۰۰۰ حساب حروف این أبجد این گونه است نه آن طوری که در عبارت حدیث آمده و لذا مرحوم شیخ طوسی می گوید این عبارت ها مال امام نیست، بلکه مال راوی است، چون تطبیق با حساب جمل هم نکرد،حساب جمل همین است که بیان شد. خلاصه اگر طبق حساب جمل بیاوریم، ۵۹۹۵ دینار می شود، اگر درهم باشد:۵۹۹۵ درهم می شود. بیان شیخ طوسی مرحوم شیخ طوسی می فرماید: ذیل حدیث مال امام علیه السلام نیست، راوی از پیش خودش اضافه کرده، حضرت فقط فرموده حساب جمل، اینکه حساب جمل را به حروف أبجد بر گردانده، این کار راوی است،ما باید حساب جمل را ببریم با حروف معجم. پس مطلب اول این شد که اگر بالفرض حساب جمل باشد، نه دینارش درست است و نه درهمش، مطلب دوم اینکه اصل مبنا درست نیست،یعنی ما نباید سراغ حروف جمل برویم، باید برویم سراغ حروف معجم. آنگاه شیخ طوسی می فرماید این تفصیل ربطی به امام علیه السلام ندارد،چون امام فقط فرموده حروف الجمل، تطبیق آن با أبجد،کار راوی است فلذا ممکن است آن تطبیق کنیم بر حروف معجم. المسأله الثالثه: حروف المعجم فی العربیه ثمانیه و عشرون حرفاً، فتجعل الدّیه موزعه علیها، و أمّا غیر العربیه فإن کان موافقاً لها فبهذا الحساب، و لو کان حروفه أقل أو أکثر فالظاهر التقسیط علیها بالسویه کلّ بحسب لغته. نظریه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام روایت سکونی را پذیرفته، چرا؟ چون روایت ابن سنان مضطرب است، چون دو نفر آن را ۲۹ حرف نقل کرده و یک نفر دیگر هم آن را ۲۸ حرف نقل نموده،ایشان دیده که روایت مضطرب است، فلذا روایت عبد الله بن سنان را کنار گذاشته و روایت سکونی را گرفته که ۲۸ حرف است. و سهم هر حرف طبق روایت سکونی ۳۵ دینار است،. اما در زبان فارسی نباید بگوییم ۲۸ حرف، بلکه در فارسی باید بگوییم به تعداد حروف فارسی که ۳۲ دوتا حرف است. المسأله الرابعه: الاعتبار فی صحیح اللسان بما یذهب الحروف لا بمساحه اللسان، فلو قطع نصفه فذهب ربع الحروف فربع الدّیه، و لو قطع ربعه فذهب نصف الحروف فنصف الدّیه. مسئله ی چهارم راجع به قطع لسان است، اگر بین قطع لسان و بین ذهاب حروف اختلاف شد، مثلاً زبان کسی را قطع کردند، ربعش را قطع کردند و ربع حروف هم از بین رفت،اشکالی ندارد،«اجتمعا»، ولی در دو جا با هم اختلاف دارند، گاهی ممکن است نصف زبان را قطع کنند، و لی این آدم همه حروف را نتواند تلفظ کند، آیا در اینجا میزان مساحت است یا میزان حروف است، یا بالعکس ممکن است نصف زبان را قطع کنند و در عین حال این آدم بتواند اکثر حروف را تلفظ کند، اما مساحت بیش از اکثر حروف است. خلاصه بین قطع و بین اعتبار مساحت و اعتبار الحروف، از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است،گاهی مساحت با فراموش کردن حروف یکی می شود، اگر نصف زبان را قطع کردند، نصف حروف را نمی تواند تلفظ کند، اما گاهی عکس است،ممکن است قطع بیشتر باشد، اما حروف کمتر فراموش بشود، گاهی ممکن است عکس باشد،مساحت بیشتر باشد، اما ناتوانی نسبت به تلفظ حروف کمتر باشد، حضرت امام در همه حالات می فرماید میزان لسان نیست،میزان توانائی و عدم توانائی به تنطق به حروف معجم است، هر مقداری که توانست تلفظ کند، از دیه کم می شود و هر مقداری که نتوانست،دیه دارد، خواه با مساحت تطبیق کند یا با مساحت تطبیق نکند،یعنی بیشتر از مساحت و یا کمتر از مساحت بشود. حضرت امام (ره)در اینجا در مقابل دو قرار گرفته، یک قول مال مرحوم اردبیلی است، قول دوم هم مال شهید ثانی است. توضیح نظریه اردبیلی قول اردبیلی این است که ما سه صورت داریم: صورت اول این است که نقص فقط در منفعت بشود بدون اینکه زبان قطع بشود، ایشان می گوید در اینجا من قبول دارم که میزان همان حروف معجم است. پس سه صورت دارد، گاهی ضربه فقط بر منفعت وارد می شود، مثلاً با سیلی به سر طرف زد، این آدم گیج شد و حالت روانی پیدا کرد و احساس تنطقش از بین رفت یا کم شد، اما زبان بر سر جای خودش باقی است، ایشان می گوید در اینجا میزان همان حروف معجم است. صورت دوم این است که اگر برخی از زبان را قطع کردند بدون اینکه در منافع ضربه ای وارد بشود، می گوید میزان در اینجا مساحت

است نه حروف معجم،چون منافع سر جای خودش باقی است. صورت سوم این است که اگر زبان کسی را بریدند، هم زبان کم شده و هم منافع،آیا میزان دراینجا منافع است یا میزان دراینجا مساحت است؟ مرحوم اردبیلی می فرماید: میزان در اینجا مساحت است نه منافع. قهراً باید ببینیم که چه مقدار از زبان بریده شده است تا بر اساس آن، دیه را تقسیم کنیم.

ص: ۱۲

دیه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه لسان و زبان بحث ما در مسئله چهارم است، یعنی:« الاعتبار فی صحیح اللسان بما یذهب الحروف لا بمساحه اللسان، فلو قطع نصفه فذهب ربع الحروف فربع الدّیه، و لو قطع ربعه فذهب نصف الرحروف فنصف الدّیه». بحث در جایی است که جانی ضربه ای وارد کند و این ضربه سبب شود که «مجنیّ علیه» نتواند برخی از حروف را تلفظ کند، یعنی ضربه به گونه ای بوده که برخی از حروف برای «مجنی علیه» قابل تکلم نباشد،هرچند برخی دیگر قابل تکلم باشد،آیا در اینجا میزان چیست؟ دیدگاه مشهور و حضرت امام (ره) حضرت امام (ره) تبعاً للمشهور می فرماید میزان حروف است، فرض کنید آقای جانی، نصف زبان کسی را قطع کرد، ولی «مجنیّ علیه» ربع حروف را نمی تواند بگوید، در اینجا دیه اش ربع دیه کامل است، اما اگر ربع لسان را قطع کند و «مجنیّ علیه» نمی تواند نصف حروف را بگوید، در اینجا دیه اش نصف است. بنابراین، درجایی که برخی را قطع می کند، میزان مساحت نیست، بلکه میزان تکلم به حروف است، اگر ربع زبان را قطع کند و «مجنیّ علیه» نصف حروف را نتواند تلفظ کند، نصف دیه دارد، اگر نصف را قطع کند و این آدم نتواند ربع حروف را تلفظ کند، باید ربع دیه را بدهد. خلاصه ما در قطع بعضی از لسان،تابع منافع هستیم نه تابع مساحت. در مقابل این قول، دو قول دیگر هم داریم، که یکی مال مرحوم اردبیلی است و دیگری قول مرحوم شهید ثانی می باشد، البته حضرت آیه الله خوئی هم قول چهارمی را ابداع کرده اند. اولاً باید بدانیم که بحث در جایی است که بخشی را قطع کرده اند، اما اگر همه ی لسان را قطع کند،حکمش روشن و جای بحث نیست، ولی بحث در جایی است که بخشی را قطع کند، اما بین مساحت و حروف اختلاف باشد، مساحت کمتر،حروف بیشتر، یا حروف کمتر،اما مساحت بیشتر، حضرت امام می فرماید ما در اینجا به دنبال حروف هستیم، عمل به آن روایات می کنیم. دلیل حضرت امام (ره) دلیل امام روشن است،دلیل امام اطلاقات است، پنج روایتی که خواندیم، در آنجا غیر از روایت سماعه که صریح است، اطلاق آن روایات می گوید ما تابع حروف هستیم، خواه همه را قطع کند یا برخی را قطع کند، پس یکی از ادله، تمسک به اطلاقا است، البته ما روایات را خواندیم که پنج روایت بود، و ما اطلاق آنها را می گیریم، اطلاقات آنها هر دو صورت را می گیرد. اشکال بعضی از دوستان اشکالی را که ما می خواستیم بگوییم،مطرح کردند و آن این است که مورد آن روایات همه اش در جایی بود که ضربه وارد بشود و چیزی از زبان قطع نشود، بلی، فقط یکدانه روایت داریم که روایت سماعه است، آن شاهد فرمایش حضرت امام است. روایت سماعه ۱: و باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی- صاحب کتاب نوادر الحکمه، وفاتش دقیقاً روشن نیست،تقریباً متوفای:۲۹۳،- و الصفّار(متوفای:۲۹۰،) جمیعا ، عن العبیدی- عبیدی، یقطینی است،که گاهی به او می گویند، عبیدی و گاهی می گویند یقطینی، محمد بن عیسی العبیدی،یقطنی و بغدادی، کسانی که کم و بیش آشنائی با علم رجال داشته باشند، می دانند که

بغـداد مرکز تشـیع بوده، غالباً روات ما یا بغـدادی هسـتند یا کوفی، معلوم می شود که در آن زمان،بغداد کان معقد الشیعه، بر خلاـف برخی از حرف هـایی که ادعـا می کنـد و می گوینـد تشیع عـارض بر بغـداد است، و حال آنکه این گونه نیست، اگر کسانی بیوتات شیعه را در بغـداد بنویسـند، خیلی فراواننـد، یکی بیت ابن أبی عمیر است، یکی هم عبیدی یقطینی است، که از خانواده علیّ بن یقطین است- عن عثمان بن عیسـی ، عن سماعه ، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: قلت له: رجل ضرب لغلام ضربه فقطع بعض لسانه فأفصـح ببعض و لم یفصـح ببعض، فقال: «یقرأ المعجم فما أفصـح به طرح من الـدیه، و ما لم یفصـح به اُلزم الدّیه، الخ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۷، بنابراین، کلام امام مدرکش همین روایت سماعه اسـت،اینکـه می فرمایـد اگر برخی را قطع کنـد، میزان مسـاحت نیسـت ،بلکه میزان حروف است،دلیلش روایت سـماعه است، بنـابراین، فرمـایش حضـرت امـام (ره) که می فرمایـد اگر جـانی برخی از زبـان را قطع کنـد، میزان مسـاحت نیست بلکه میزان حروف است، مـدرکش سـماعه است. قـول اردبیلی در مقابـل قـول مشـهور، سه قـول دیگر است: قول اول، قول اردبیلی است، مرحوم اردبیلی در کتاب «مجمع الفائده و البرهان» که شـرح کتاب ارشاد علامه است، نخست دو مطلب را بیان می کند که در حقیقت برهـان کلاـم ایشـان است، آن دو مطلبی که اول مطرح می کنـد،این است، می گویـد: آن روایـاتی که شـما اسـتدلال کردید- البته ایشان توجه به روایت سـماعه نداشـته، فقط توجه به آن پنج روایتی داشـته که قبلاً خواندیم- ایشان می گوید آن روایـاتی که می گفتنـد میزان منفعت است، آن در جـایی است که لطمه بر زبـان از نظر جرم وارنـد نشـده،بنابراین، آن روایات شمـا دلیـل بر ایـن مسئله نیست، غافـل از این است که روایت مـا،روایت سـماعه است،ایشـان سـراغ روایـاتی رفته که روز اول خوانـدیم و لـذا می گویـد آن در جـایی است که ذهـاب المنفعه باشـد ولسان هم سـر جای خودش بمانـد،این غیر از مسئله ی مـاست، چون مسـئله ی جـایی است که برخی از زبـان را قطع کنـد، در اینجا این بحث پیش می آیـدد که آیا «میزان» مساحت است یا میزان حروف است، شـما نمی توانید با آن روایات که موردش جایی است که زبان سالم است،منتها منفعت از بین رفته اسـتدلال کنید. صور مسئله آنگاه ایشان می فرماید ما در اینجا سه صورت داریم، که در یک صورتش اختلاف نداریم، اما در دو صورت دیگر اختلاف داریم. صورت اول صورت اول که در آن اختلاف نـداریم، جایی است که جانی ضـربه بزند و منافع از بیـن برود، ولی جرم صـدمه نبینـد، می گویـد من هم مثـل شـما قـائلم بر اینکه میزان حروف است، چرا؟ چـون جرم در کـار نیست. ولی می گویـد من در دو جا و دو صورت دیگر با شـما اختلاف دارم. صورت دوم صورت دوم جایی است که لسان را قطع کنـد ومنافع هم از بین برود، آیا میزان مساحت است یا میزان منافع است؟ می گوید من در اینجا با شـما اختلاف دارم، من می گویم میزان مساحت است نه منافع. صورت سوم صورت سوم در جایی که هردو باشـد، هم لسان را قطع کند و هم منافع از بین ببرود، اجتمـاع پیـدا کنـد، می گویـد من در این دو جا با شـما اختلاف دارم، بنابراین، مرکز بحث ایشان در جایی است که لسان را قطع کردنـد، هم منافع لطمه دیده هم لسان، می گوید میزان در اینجا مساحت است نه منافع، آنگاه احتمال می دهد که اکثر الأـمرین میزان باشـد،یعنی اگر مسـاحت زیادتر است،مساحت را می گیریم، اگر دیـدیم که که منافع زیادتر است، منافع را می گیریـم،این حاصـل کلاـم مرحوم اردبیلی است. در هر صورت کلاـم مرحوم اردبیلی ملفق از سه مطلب است: اولاـً روایاتی که قبلاـً خوانـدیم، همه اش راجع به منافع بود و لسان لطمه ندیـده بود، این را کنار بگذاریـد. ثانیاً، اگر لسان لطمه نبینـد، فقط منافع لطمه ببیند، من با شـما در اینجا موافق هستم، اما در جایی که هم لسان لطمه ببیند و هم منافع،من در آنجا تابع لسان هستم نه تـابع منافع، عکسـش هم است، آن در جایی است که اصـلاً منافع لطمه نبینـد، اما لسان لطمه ببینـد، می گویـد من تابع لسان هسـتم. پس مسـئله عـامین من وجه است، در جـایی که تنهـا منـافع لطمه ببینـد، می گویـد من بـا مشـهور موافقم، امـا در دو جا مخـالفم، یکی در جـایی که قطع کنـد و هردو لطمه بینـد،میزان لسان است، دیگر در جایی که قطع کنیم، لسان لطمه ببینـد، اما

منافع لطمه نبینـد، باز در آنجا لسان میزان است. این حاصل فرمایش مرحوم اردبیلی است، در آخر احتمال می دهد در آنجایی که هردو لطمه دیـده،اکثر الأمرین، اگر دیـدیم که دیه منـافع زیـاد است، آن را می گیریم، و اگر دیـدیم که دیه مساحت زیاد است، مسـاحت را ملاـك و میزان قرار می دهیم و دیه ی آن را می گیریم. یلاحظ علیه در جـواب ایشـان عرض می کنیم که: جناب اردبیلی! مدرک در این مسئله، آن روایات پنجگانه نیست، بلکه مدرک ما روایت سـماعه است که اصلاً در این مسـئله نصّ است نه ظـاهر،یعنی روایت سـماعه می گویـد اگر برخی را قطع کردنـد، جرم میزان نیست، بلکه میزان منـافع است. علاوه براین، آن روایت هر چند موردش منافع است، اما اطلاق دارد، سواء که جرم هم لطمه ببیند یا جرم لطمه نبیند. بنابراین، مشهور دو دلیل دارد: یکی روایت سـماعه است که نص است، دیگری همان روایات است که اطلاق دارند، ولو می گویند ضربه زدن بر منافع، ولی اطلاق دارد، سواء أضـرّ بالجرم أو لم یضرّ بالجرم، چرا آنها اطلاق نداشته باشد، اللّهم اینکه صریح باشد و بگوید منافع صـدمه دیده و لی لسان صدمه ندیده، ولی یک چنین نصـی نیست. تا اینجا کلام مرحوم اردبیلی محجوج است. قول سوم قول اول،قول مشـهور و حضـرت امـام بود که در قطع بعضـی از لسـان، میزان منافع است،بایـد توجه داشت که بحث ما در قطع بعض است، میزان منافع است، ایشان می گوید میزان مساحت است. اما قول سوم، قول شـهید ثانی است، او گفته أکثر الأمرین، هر کدام از اینها بالاتر شد،همان را می گیریم، فرض ربعش را قطع کردند، اما نصف منافع رفته، آن را می گیریم، اگر نصفش را قطع کردند، اما منافع ربعش از بین رفته، نصفش را می گیریم، هر کدام که اکثر بود، همان اکثر را می گیریم،بعد شهید می فرماید:« هذا اوفق بالاحتیاط»، البته شـهید ثانی این مطلب را در مسالك الافهام می گوید (که شـرح شرائع الاسلام است) نه در شرح لمعه. یلاحظ علیه اینکه می فرمایـد موافق با احتیاط است،مثل کار آن دو نفر است که یکی می گویـد چهار شـنبه نحس است،دیگری می گویـد نحس نیست، بلکه سـعد است، چون یکی از آنها در روز چهار شـنبه پول پیـدا می کند، از این رو می گوید چهار شنبه سعد است، دیگری در روز چهار پول خودش را گم می کند، از این رو می گوید چهار شنبه نحس است، در ما نحن فیه هم این احتیاط از نظر جانی، البته احتیاط است، چون جانی بایـد اکثر الأمرین را بدهـد، تا یقین به برائت پیـدا کنـد، زیرا نمی داند اقل واجب است یا اکثر؟ احتیاط این است که اکثر را بدهد. اما از نظر «مجنی علیه» خلاف احتیاط است، او نباید بیشتر را بگیرد، او بایـد اقل را بگیرد،دلیل نـدارد که بیشتر را بگیرد. پس معلوم شـد که در مسـئله که قطع برخی از لسان باشد، سه قول است: الف: میزان حروف است، ب: میزان مسـاحت است، ج: میزان اکـثر الأـمرین است. قول چهـارم قول چهـارم مـال مرحوم آقای خوئی است و آن عبارت است از : الجمع بین الـدّیتین، فرض کنیـد ربع لسان را قطع کرده، نصف منافع هم از بین رفته، جانی هم بایـد نصف دیه را بدهـد و هم ربع دیه را بدهـد، یعنی جمع کنـد بین الـدّیتین، و ایشان این مطلب را به اردبیلی نسبت می دهـد، معلوم می شود که ایشـان کلاـم مرحوم اردبیلی را به دقت نگـاه نکرده یا برایش نقل کرده انـد، چون مرحوم اردبیلی هرگز این حرف را نگفته، اردبیلی همان سوم را گفته که اکثر الأمرین باشـد، جمع بین الـدّیتین، خلاف قاعـده عـدل و انصـاف است،چرا؟ چون مـا یقین داریم که یـک دیه بیشتر برای مـا واجب نیست،یـا دیه مسـاحت واجب است یـا دیه حروف، جمع کردن بین الـدّیتین علی خلاف عدل و انصاف است،یعنی در واقع یکنوع مخالفت قطعیه است، چون من می دانم که یک دیه بیشتر واجب نیست، یا دیه مساحت یا دیه حروف، یا لا اقل اکثر الأمرین، اما اینکه جمع کنیم بین الدّیتین، یقین داریم جمع بین الـدّیتن واجب نیست، یـک جنـایت دوتـا دیه نـدارد، یا مساحت است یا منافع است یا اکثر الأمرین است، اما این فتوایی که ایشان به اردبیلی نسبت می دهد، اولاً خود فتوا درست نیست، ثانیاً مرحوم اردبیلی یک چنین حرفی را نزده است. دیدگاه استاد سبحانی نظر من همان فرمایش حضرت امام (ره) است که بیان گردید. المسأله الخامسه: لو لم یذهب الحرف بالجنایه لکن تغیّر بما یوجب العیب فصار ثقیل اللسان أو سریع النطق بما یعد عیبا أو تغیّر حرف بحرف آخر و لو کان الثانی صحیحا لکن یعد عیباً

فالمر جع الحکومه. مسئله پنجم این است که جانی برخی از لسان کسی را قطع نموده یا بر آن ضربه وارد کرده، ولی این آدم قادر بر تکلم است،یعنی می تواند حروف را تلفظ کند، ولی صحیح نمی تواند تلفظ کند، مثلاً حرف «راء» به صورت غاء تلفظ می کند. حضرت امام(ره)می فرماید اگر ضربه زده و حرف از بین نرفته، اما نمی تواند صحیح تلفظ کند، یا بسیار کند صحبت می کند،یعنی تند نمی تواند صحبت کند، یا بسیار تند و سریع صحبت می کند،یعنی نمی تواند کند صحبت کند. خلاصه بحث در جایی است که لسان کسی را قطع کند یا بر آن ضربه وارد نماید ، منتها این «مجنی علیه» طلاقت لسان را از دست داد، مرحوم فلسفی خیلی طلاقت لسان داشت، این آدم در ضربه ای که بر او وارد شده، طلاقت لسان را از دست می دهد،یا زبانش سریع و تند شده به گونه ای که انسان نمی فهمد که او چه می گوید، یا خیلی کند صحبت می کند، یا کلمه ای را تبدیل به کلمه ی دیگر می کند، اما این در عرف عیب است، در این مورد روایت نداریم،چون ما در این مورد روایت نداریم، از این رو ناچاریم که سراغ ارش و حکومت برویم و ما حکومت و ارش را در اول کتاب دیات معنا کردیم و گفتیم هر چند در زمان و عصر ما عبد و بنده ای در کار نیست تا آن عبد و بنده را قیمت کنیم که راء را نمی تواند بگوید و بنده ای که می تواند بگوید، ما راههای را در این مورد نشان دادیم. و حاصله أنّه إذا زالت السّرعه بعد ما کان سریعاً أو زاد فی الثقل بعد ما کان ثقیلاً أو صار الضّرب سبباً لأداء الصحیح بالفاسد، کأن یأتی بالرّاء شبیهه بالغین، کلّ ذلک فیه الحکومه، إذ لیس فیه تقدیر صحیح. و نقل فی الجواهر أنّه ربما یحتمل لزوم دیه الحرف فی صوره بقائه- بگوییم حال که این جانی در اثر ضربه ای که بر او وارد کرده، او نمی تواند راء را خوب تلفظ کند، بلکه به راء را غین تلفظ می کند، باید ۳۵ دینار باید بدهد، یعنی دیه حرف را باید بگیریم، بگوییم این کالعدم است، کسی که راء را غین تلفظ می کند کالعدم است- و أو رد علیه بأن الحکومه أعدل منه. هذا من غیر فرق بین طروء العیب المذکور بسبب الضرب أو بسبب قطع اللسان. نعم یحتمل أنّه إذا کان العیب مستنداً إلی قطع اللسان لزوم أرش القطع باعتبار المساحه خاصه و هو خیره احب کشف اللثام کما نقله صاحب الجواهر. جواهر الکلام: ۴۳/۲۱۷ اگر زبان کسی را بریدیم و او در اثر این جنایت، حرف «راء» را غین یا حرف دیگر تلفظ می کند، بعید نیست که ما در اینجا سراغ مساحت برویم، یعنی در حقیقت را مساحت را در نظر بگیریم،هر مقدار که مساحت قطع شده می گیریم، حالا می خواهد مساوی با قیمت آن حروف باشد یا مساوی نباشد،مرحوم کاشف اللثام می گوید بعید نیست در جایی که حرفی را تبدیل به حرف دیگر می کند، حکومت نگوییم، بلکه سراغ مساحت برویم، ولی مشهور در میان علمای ما در این موارد حکومت است نه مساحت.

ص: ۱۳

دیه لسان و زبان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه لسان و زبان المسأله السادسه: لو قطع لسانه جان فاذهب بعض کلامه ثمّ قطع آخر بعضه فذهب بعض الباقی، أخذ بنسبه ما ذهب بعد جنایه الأولی إلی ما بقی بعدها، فلو ذهب بجنایه الأول نصف کلامه فعلیه نصف الدّیه، ثمّ ذهب بجنایه الثانی نصف ما بقی فعلیه نصف هذا النصف أی الربع و هکذا. فرض کنید یک نفر جانی نسبت به لسان و زبان کسی جنایت می کند و در این جنایت، نیمی از حروف از بین می رود، جانی دوم هم می آید و نصف دیگر را قطع می کند،اما ربع کلام از بین می

رود نه همه ی کلام.البته تصورش کمی مشکل است، چون اولی که نصف را قطع کرد، دومی هم آمد نصف دیگر را قطع کرد،چطور ربع کلام می رود و حال آنکه همه اش باید برود،چرا؟ برخی از حروف باقی می ماند، حروف شفویه و حلقیه که با دو لب گفته می شود، حروف هوائیه مانند:« آب » که با فضای دهان گفته می شود، اینها باقی می مانند. بنابرین مانع ندارد که اولی نصفش را قطع کند و نصف حروف از بین برود، اما دومی، بقیه را قطع کند، ولی نصف نصف اولی از بین برود، قهراً اولی باید نصف دیه را بدهد، دومی باید ربع دیه را بدهد. بنابراین، باید به این مسئله توجه کرد که چگونه می شود که دومی به اندازه اولی قطع می کند، اما حروفش به مقدار اولی نیست، اولی نیمی از حروف را از بین برده، اما دومی هفت تا را از بین برده، فلذا اولی نصف می دهد،دومی ربع می دهد،هیچ مانع ندارد که با قطع لسان هفت تا از بین برود و هفت تای دیگر باقی بماند، چرا؟ چون گفتیم میزان مساحت نیست، بلکه میزان منافع است (طبق روایت سماعه). پس اگر انسانی بیاید و نیمی از زبان کسی را قطع کند، قهراً باید نصف دیه را بدهد، نصفش را قطع کرد،یعنی چهارده حروف را نمی تواند تکلم کند، دیگری آمد همان نصف را قطع کرد،اما نسبت به حروف، همه ی حروف را از بین نبرد، بلکه نیمی از باقی را از بین برد، نیمی دیگر باقی است، مشکل آقایان این است که می شود بقیه زبان را از بین ببریم، مع الوصف همه حروف از بین نرود، چطور ممکن است؟ عرض کردیم که حروفی داریم که شفویه هستند، حروفی داریم حلقیه، و حروفی داریم هوائیه، فلذا ممکن است که یک نفر بقیه را قطع کند،اما همه حروف از بین نرود، ولذا اولی نصف دیه را می دهد و دومی ربع را. البته گاهی ممکن است این گونه نباشد، یعنی ممکن است دومی نصف را قطع کند و مجنی علیه نتوانست هیچ حرفی را تکلم کند،در اینجا نصف را می دهد. متن تحریر الوسیله «لو قطع لسانه جان فاذهب بعض کلامه ثمّ قطع آخر بعضه فذهب بعض الباقی، أخذ- از دومی- بنسبه ما ذهب بعد جنایه الأولی إلی ما بقی بعدها، فلو ذهب بجنایه الأول نصف کلامه فعلیه نصف الدّیه، ثمّ ذهب بجنایه الثانی نصف ما بقی فعلیه نصف هذا النصف أی الربع و هکذا. بیان صاحب جواهر قال فی الجواهر: نعم علی القول الآخر یعتبر أکثر الأمرین من المقطوع و الذاهب من الکلام مع اختلافهما، فلو قطع الأول ربع اللسان فذهب نصف الکلام، کان علیه نصف الدیه. فإن قطع آخر بقیته (لسان) فذهب ربع الکلام فعلیه ثلاثه أرباعها. جواهر الکلام: ۴۳۰/۲۲۰. و الظاهر أنّ الضمیر فی ((بقیته) رجع إلی اللسان أی : قطع مجموع اللسان، فعلی هذا فلا یصحّ قوله: «فذهب ربع الکلام». در این مسئله صاحب جواهر یک احتمالی را می دهد که بر خلاف متن است، متن (متن تحریر امام) گفت که ما تابع این هستیم که دومی چه مقدار از منافع را از بین برده است، ولی مرحوم جواهر احتمال اکثر الأمرین را می دهد و می فرماید اگر دومی قطع کرد،در این صورت چنانچه مساحت بیشتر از حروف است، دیه مساحت را می دهد، اگر حروف بیشتر از مساحت است،دیه حروف را می دهد، حضرت امام یک کلمه فرمود مانند محقق،می فرماید دومی هر چه می خواهد قطع کند،کمتر قطع کند یا بیشتر، هر مقداری که قطع کرده،تابع حروف هستیم و نوکر ذهاب حروف هستیم، کمتر قطع کند یا بیشتر،اما مرحوم جواهر احتمال می دهد، اگر دومی قطع کرد،باید ببینیم که اکثر کدام است، اگر مساحت بیشتر است، مساحت را می گیریم، مثلاً- نیم را قطع کرده، و لو حروف هفت تا از بین رفته، در اینجا نیم را می گیریم، اما اگر کمتر قطع کرده، اما این آدم نمی تواند اصلاً حروف را بگوید، در اینجا ما حروف را انتخاب می کنیم،این هم احتمالی است که مرحوم جواهر می گوید. پس مرحوم صاحب جواهر یک احتمالی در مقابل محقق و امام می فرماید، مرحوم امام تبعاً للمحقق فرمود که ما نوکر منافع هستیم، یعنی هر مقدار که از منافع را از بین برده، باید دیه ی آن را بدهد، کمتر یا بیشتر، ولذا اگر نیمی از لسان را قطع کند،اما حروف نصف الباقی باشد، ربع دیه را می دهد، اما جناب جواهر احتمال می دهد که در این موارد اکثر باشد، چطور؟ فرض کنید این آدم نصف زبان را قطع کرده،اگر می بینید که نصف بیشتر است و حروف کمتر است، هفت تا حرف از بین رفته،اما لسان نصفش از بین رفته، باید

نصف دیه را بدهد. اما اگر دومی مقدار کمی از لسان را قطع کرده، اما یک آثار روانی گذاشته که اصلاً نمی تواند باقی مانده را بگوید، ما همان باقی مانده را می گیریم، یعنی اکثر الأمرین را می گیریم، این احتمال در کلام ایشان (صاحب جواهر) است. دیدگاه آیه الله خوئی اما بعضی ها ممکن است بگویند که ما جمع بین الدیتین می کنیم،مثلاً نصف زبان را قطع کرده، اما نصف الباقی هم از بین رفته، باید سه ربع را بدهد، نصف برای لسان، و ربع دیگر هم برای حروف، این غیر از اکثر الأمرین است، اکثر الأمرین می گوید بیشتر از دوتا را بگیرید، یعنی یا مساحت را بگیرید اگر مساحت بیشتر است یا حروف را بگیرید اگر حروف بیشتر است،اما این احتمال آخر همان بود که دیروز مرحوم محقق خوئی فرمود که ما بینهما جمع کنیم. بنابراین،در این مسئله سه احتمال شد: الف: احتمال اول اینکه ما نوکر ذهاب المنافع هستیم فلذا کار به مساحت نداریم،یعنی هر مقداری که کم شده،دیه اش را می گیریم. ب: قول دوم، قول أکثر الأمرین است، یعنی اگر مساحت بیشتر است و حروف کمتر، مساحت را می گیریم، اگر حروف بیشتر است، اما مساحت کمتر می باشد، حروف را می گیریم. ج: قول سوم عبارت است از:«الجمع بین الدّیتن»،یعنی یک دیه مال لسان می گیریم، دیه دیگر مال حروف، این یک احتمالی بود که مرحوم خوئی فرموده، ولی این احتمال خیلی ضعیف است. پس اگر جانی ز بان کسی را قطع کرد، دیگری برخی را یا همه را قطع کرد، در اینجا سه احتمال است: ۱: تابع منافع هستیم، ۲: تابع اکثر الأمرین هستیم، ۳: الجمع بین اللسان و المنفعه، أعنی الجمع بین الدّیتین. احتمال سوم خیلی بعید است. المسأله السابعه: «لو أعدم شخص کلامه بالضرب علی رأسه و نحوه من دون قطع، فعلیه الدّیه، و لو نقص من کلامه فبالنسبه کما مرّ، و لو قطع آخر لسانه الّذی أخرس بفعل السابق فعلیه ثلث الدّیه و إن بقیت للسان فائده الذوق و العون بفعل الطحن، من غیر فرق بین قدره المجنی علیه علی الحروف الشفویه و ا لحلقیه أم لا». فرض کنید جانی اول یک سیلی به چهره کسی زد و او با این سیلی اخرس و لال شد، اما زبان و سایر فوائدش (از قبیل ذائقه و قدرت بر جویدن غذا) سر جای خودش باقی است، جانی دیگر آمد و زبان او را برید، در اینجا اولی باید چه قدر دیه بدهد و دومی باید چه قدر بدهد؟ اولی باید تمام الدّیه را بدهد، زیرا ما نوکر ذهاب الحروف و ذهاب المنفعه هستیم نه نوکر مساحت، دومی باید ثلث دیه را بدهد، چون دیه اخرس ثلث است. اشکال البته ممکن است کسی اشکال کند روایاتی که می گوید در اخرس ثلث است، اخرس طبیعی را می گوید نه اخرسی که در اثر جنایت اخرس شده، جواب «علی الظاهر» از روایت بتوانیم مطلق را استفاده کنیم. اشکال دوم یک اشکال دیگر اینجاست و آن اینکه این آدم که اخرس شده، و سپس زبانش را قطع کردند، ثلث دیه دارد، ولی این زبان کارآمد دیگر هم که داشت، یکی از کارآمد هایش تشخیص طعم غذا از قبیل شیرین بودن و شور بودن و تلخ بودن است، دیگر اینکه زبان در هضم غذا موثر است. جواب حضرت امام می فرماید این فوائد در دیه مؤثر نیستند. لو أعدم شخص کلامه بالضرب علی رأسه و نحوه من دون قطع، فعلیه الدّیه- این مقدار را قبلاً بحث کردیم- و لو نقص من کلامه فبالنسبه کما مرّ، و لو قطع آخر لسانه الّذی أخرس بفعل السابق فعلیه ثلث الدّیه و إن بقیت للسان فائده الذوق و العون بفعل الطحن، من غیر فرق بین قدره المجنی علیه علی الحروف الشفویه و الحلقیه أم لا- امام می فرماید این آدم که لال و اخرس شده، جانی باید ثلث دیه را بدهد، کسی می گوید هر چند این آدم لال شده،اما زبانش هنوز کارآمد دارد، و آن اینکه می چشد، زبان نسبت به هضم غذا مؤثر است، پس این آدم نباید ثلث را بدهد،بلکه بیشتر از ثلث را بدهد، ثلث را بخاطر قطع بدهد، نسبت به آن دو فائده هم ارش و حکومت دارد، چون این زبان، زبانی بود که هم می توانست مزه غذا را تشخیص بدهد و هم می توانست غذا را بوسیله جویدن هضم کند. پس این آدم نباید تنها به ثلث قناعت کند، زیرا دو فائده دیگر را هم از بین برده و از آنجا که در آنها روایت نداریم، پس ارش و حکومت دارد. امام می فرماید اینها میزان نیست، اینها فوائد تبعی و جانبی لسان است،لسان بالحمل الأولی فائده اش حرف زدن و نطق کردن است، بقیه فوائد جنبه تبعی و جانبی دارد فلذا ثلث را

باید بدهد، یک کسی اشکال می کند این آدم که می تواند حروف حلقی را تلفظ کند و بگوید، می تواند حروف شفویه را هم بگوید و تلفظ کند، می تواند حروف هوائی را بگوید، پس از ثلث کم کنید، اولی می خواست افزایش بدهد بخاطر فوائد دیگر، و می گفت زبان فواید دیگر هم داشت، دومی می خواهد کاهش بدهد. امام می فرماید اینها ملاک نیست، اصلاً حروف شفویه کار با لسان نداشت، یا حروف حلقی کار با لسان نداشت تا سبب کاهش دیه بشوند. پس اولی می خواست زیاد کند، ولی دوم می خواست کاهش بدهد. و إن بقیت للسان فائده الذوق و العون بفعل الطحن- این دفع دخل است، یک کسی اشکال می کند که این زبان هر چند در اثر جنایت جانی اول لال شده بود، اما چند منفعت دیگر هم داشت که با قطع کردن جانی دوم، آن منافع هم از بین رفت،پس باید برای این منافع هم یک چیزی بدهد؟ می گوید این گونه منافع مؤثر در افزایش دیه نیست، من غیر فرق بین قدره المجنی علیه علی الحروف الشفویه و الحلقیه أم لا، بگوییم اگر این آدم (مجنی علیه) قادر بر حروف شفویه و حلقیه است، پس چیزی از دیه بکاهیم، یعنی بخاطر اولی بیفزاییم و بخاطر دومی بکاهیم؟ ایشان می فرماید اینها جنبه تبعی لسان هستند و لذا در افزایش یا کاهش دیه مؤثر نیستند. المسأله الثامنه لو قطع لسان طفل قبل بلوغه حدّ النطق فعلیه الدّیه کامله، و لو بلغ حدّه و لم ینطق فیقطعه لا یثبت إلّا الثلث، و لو انکشف الخلاف یؤخذ ما نقص من الجانی. اگر جانی زبان طفلی را که یکساله است و هنوز به حد نطق نرسیده قطع کرد، چه قدر باید دیه بگیریم؟ حضرت امام می فرماید دیه کامل دارد. إن قلت: از کجا معلوم که اگر این طفل زبانش سالم می ماند ناطق بود، لعل این طفل اگر زبانش سالم می ماند اخرس بود؟ قلت: در اینجا أصاله الصحه جاری می کنیم، ما در عالم آفرینش قائل به اصاله الصحه هستیم، ولذا اگر کسی در باب بیع صحت مبیع را هم شرط نکند،اما مبیع معیب از کار در آید،همه می گویند که مشتری خیار دارد، چرا؟ چون اصاله الصحه در عالم خلقت، مثلاً گوسفندی را فروخته هر چند نگفته که این گوسفند صحیح باشد،ولی بعد از فروختن معلوم شد که این بیمار است و مشکل دارد، حق فسخ دارد، اگر بایع بگوید که این آدم (مشتری) شرط صحت نکرده بود. در جواب گفته می شود هر چند شرط صحت نکرده باشد، اصل در خلقت صحت است فلذا این شرط (شرط صحت) لازم نیست، در ما نحن فیه هم اگر این طفل زبانش را قطع نکرده بودند،حتماً گویا و ناطق بود و لذا باید تمام دیه را بدهیم هر چند از آینده این طفل بی اطلاع هستیم، چرا؟ اعتماداً علی أصاله الصحه. و لو بلغ حدّه و لم ینطق فیقطعه لا یثبت إلّا الثلث، و لو انکشف الخلاف یؤخذ ما نقص من الجانی. اگر این طفل به حد نطق رسیده، یعنی پنج ساله است،ولی هنوز سخن نمی گوید و حرف نمی زند، در این فرض چنانچه کسی زبانش او را قطع کند، معلوم می شود که اخرس است و لذا دیه اش ثلث است، در واقع در این مسئله حضرت امام سه فرع را متذکر است: الف: فرع اول بچه ای است کوچک (مثلاً یکساله)، زبانش را قطع کردیم ، باید دیه کامل بدهد، چرا؟ اصاله الصحه در آینده. ب: این بچه پنج سالش هست، ولی هنوز حرف نمی زند،معلوم می شود که اخرس و لال است، اگر کسی زبان او را قطع کند، باید ثلث دیه را بدهد. چرا؟ چون دیه اخرس و لال ثلث است. ج: بچه ای پنج سال است و هنوز حرف نمی زند،جانی زبان او را قطع کرد و به عنوان اخرس ثلث دیه را به او دادیم، ولی وقتی به ده یا هفده سالگی رسید، شروع به حرف زدن کرد، یعنی زبانش گویا شد، در اینجا باید کم و زیاد کنیم،یعنی باید کمبود دیه را بدهیم. المسأله التاسعه لو جنی علیه بغیر قطع فذهب کلامه ثمّ عاد فالظاهر أنّه تستعاد الدّیه، و أمّا قلع سنّه فعادت فلا تستعاد دیتها. مسئله نهم این است که با شلاق بر سر کسی زدیم و او با این شلاق زدن لال و اخرس شد،در اینجا دیه گرفتیم، ولی بعد از مدتی دو مرتبه به حرف زدن در آمد و زبانش گویا شد،آیا باید دیه را بر گرداند یا نه؟ امام می فرماید: تستعاد الدّیه، چرا؟ چون آن دیه را جانی بخاطر این داده بود که این آدم لال شده، اما الآن که دوباره زبانش گویا شده،پس باید دیه را بر گرداند. «و أمّا قلع سنّه فعادت فلا تستعاد دیتها». این عبارت دفع دخل است، یعنی کسی از حضرت امام سوال می کند که شما

در مسئله سن و دندان فرمودید که اگر کسی دندان دیگری را بکشد ظلماً، باید دیه بدهد، و اگر بعداً دوباره این دندان بروید، فرمودید که در اینجا دیه،« لا تستعاد»، چه فرق است بین این دو مقام؟ امام می فرماید فرق است، چون دندان دوم یک هبه ی الهی است ولذا ربطی به دندان اول ندارد، بر خلاف ما نحن فیه، یعنی در ما نحن فیه زبان طرف لال شده بود و دوباره بر گشت و گویا گردید فلذا باید دیه را بر گرداند.

ص: ۱۴

دیه اسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه اسنان و دندان ها بحث در باره دیات اعضاست، اگر در جلسات گذشته کمی در باره دیات منافع هم بحث کردیم به صورت گذرا بود و الا بحث منافع در آینده خواهد آمد. تا کنون راجع به دیات چند عضو بحث نمودیم، مثلاً دیه شعر، فم، لسان، شفتین و أذن را بحث نمودیم، در این جلسه می خواهیم راجع به دیه اسنان و دندان ها بحث کنیم. در اسنان و دندان ها دیه کامله است، در اینکه دیه دندان ها دیه کامله است در میان شیعه اختلافی نیست، اگر یکنوع اختلاف هم باشد در ارزش هر تک تک دندان هاست، مثلاً دندان های جلو با دندان های عقب از نظر دیه متفاوتند، و الا در اینکه در مجموع دیه کامله است، جای بحث نیست، در حقیقت داخل است تحت روایت عبد الله بن سنان، یعنی هر چیزی که در اسنان متعدد باشد، یعنی بیش از واحد باشد، در مجموعش دیه کامله است، اما اسنان از نظر موقعیت و کار سازی فرق می کند،اسلام هم آمده دیه اینها را مختلف کرده، مجموع دندان ها من حیث المجموع دیه اش ده هزار درهم یا هزار دینار است، اما تک تک قیمت شان فرق می کند. اولاً تعداد دندان ها بیست و هشت(۲۸) دانه می شمارند، یعنی اگر دندان های عقل را که عرب به آنها می گویند: «النواجذ»، حساب نکنیم،مجموع دندان های انسان بیست و هشت دانه است،در مقام بیان دیه،نواجذ را (که همان دندان های عقل است) حساب نمی کنند، چرا؟ چون ضابطه ندارد، زیرا برخی از انسان ها دندان عقل در می آورند، بعضی هم اصلاً نواجذ و دندان عقل در نمی آورند. بلی، اگر دندان عقل (نواجذ) در آورد، دیه دارد که در آینده بحث می کنیم دندان های جلوی انسان دوازده تاست، ثنیتان، دوتای آن در جلو لب پایین قرار گرفته و دوتا دیگر در جلو لب بالا، رباعیتان، چهار تا پایین و چهار تای دیگر در بالا قرار گرفته اند، رباعی هستند،در بالا و پایین دهان قرار گرفته اند. خلاصه اینکه دندان ها قیمت شان فرق می کند، دیه هر یک از نظر اسلام خمسون دینار است،که مجموع می شود ششصد دینار، اینها علاوه براینکه، در اکل و خوردن فعالیت دارند، زیبائی انسان هم بستگی به همین ها دارد، مثلاً اگر دندان های عقب بیفتد، چندان لطمه ای به زیبائی انسان نمی زند،اما اینها فوق العاده در زیبائی انسان مدخلیت دارد ولذا اگر دندانش بیفتد و جایگزین نکند، یکنوع حالت زنندگی پیدا می کند، شانزده تا مآخیر الفم، که در واقع عقب های دهان است، در آنجا هم می فرماید. شانزده تاست.یعنی هشت تا بالا و هشت تای دیگر هم در پایین دهان قرار گرفته اند. دوازده به اضافه شانزده می شود بیست و هشت تا، بیست و هشت حرف تهجی داریم، حروف ما هم بیست و هشت تاست، دندان هایی که دیه مستقل و معین دارد،آنها هم بیست و هشت تاست، ولی قیمت اینها مثل آنها نیست، قیمت اینها کمتر است، هر کدام بیست و پنج دینار است، آنها هر کدام پنجاه دینار بود، این هر کدام بیست و پنج دینار است،ولی چون عددش بالاست،یعنی شانزده تاست، می شود چهار صد تا،

شما شانزده تا را ضرب در بیست و پنج کنید، می شود چهار صد، چهار صد به علاوه ششصد، می شود هزار، این حاصل فرمایش متن است، و تقریبا این مسئله مورد اتفاق است، کسی در این مسئله اختلافی ندارد، البته معارض داریم، روایات معارض دارد، اما فتوای مشهور همین است. حاصل اینکه بیست و هشت دندان داریم،دوازده تا در جلو دهان قرار گرفته که هر کدام خمسون دینار دیه دارند، شانزده تا هم در عقب که هر طرف چهار تاست،بالا و پایین،می شود بیست و هشت، اولی قیمتش ششصد دینار است،دومی قیمتش بیست و پنج، علت اینکه بالاست،چون عددش بالاست، شانزده تاست، ضرب در بیست و پنج می شود چهار صد،جمعش با ششصد می شود هزار. این مسئله اتفاقی است، روایت هم داریم، عبارت شیخ مبسوط این است. عبارت شیخ در مبسوط قال الشیخ فی المبسوط: دیه الأسنان عندنا فی جمیعها الدّیه کامله، و فی اثنی عشر المقادیم ستّمائه دینار، کلّ خمسون ، خمسون ، و فی سته عشر فی مواخیر الفم ، أربعمائه ، فی کلّ واحده خمسه و عشرون دیناراً. المبسوط: ۷/۱۳۷. و یظهر من قوله: ((عندنا)) أنّ المسأله اتفاقیه. بیان شیخ طوسی در کتاب خلاف و قال الشیخ فی الخلاف : الأسنان کلّها فیها الدّیه بلا خلاف و عندنا أنّها ثمانیه و عشرون سنّاً الأصلیه إثنا عشر فی مقادیم الفم، و سته عشر فی مواخیره، ففی الّتی فی مقادیم الفم فی کل واحده خمس من الإبل- چون دیه کامل یکصد شتر است،هر کدام از اینها اگر خمس ابل داشته باشد، باید شصت (۶۰) تا می شود، یعنی دوازده ضرب در پنج می شود شصت تا- أو خمسون دیناراً و فی الّتی فی مواخیره فی کلّ واحده خمسه و عشرون دیناراً الجمیع ألف دینار. آنگاه سراغ فتوای شافعی می رود که شافعی می گوید: تعداد دندان ها ۳۲تاست، نواجذ را هم حساب کرده و حال آنکه در روایات ما نواجذ حساب نشده، زیرا نواجذ در بعضی از انسان ها بیرون می آید در بعضی هم اصلاً بیرون نمی آید، دندان اصلی آن دندان هایی است که در همه ی انسان ها باشد. أدله ی مسئله از نظر شیخ دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم و أیضاً ما قلنا مجمع علی وجوبه، ما زاد علیه لا دلیل علی وجوبه و الأصل براءه الذّمه. الخلاف:۵/۲۴۳، بیان علامه در کتاب ر تحریر و قال العلّامه فی التحریر حیث قال: الأسنان الدّیه کامله إجماعاً و تقسّم علی ثمانیه و عشرین سنّاً، إثنا عشر مقادیم و سته عشره مآخیر. التحریر:۵/۶۰۲، تا اینجا مسئله را خواندیم که در میان ما اختلافی نیست، حالا می خواهیم دلیلش را بخوانیم. روایات روایت حکم بن عتیبه ۱: محمد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد- مرحوم سید ابو الحسن اصفهانی در سال: ۱۳۲۵شمسی فوت کرد، از نجف برای امتحان آقای بروجردی که اعلم است یا اعلم نیست، ده تا فرع فرستادند،یعنی ده تا سوال، یکی از سوال ها یک مشت روایاتی بود که سندش را دست برده بودند، استاد را کرده بودند شاگرد، شاگرد کرده بودند استاد، خلاصه در اسانید دست برده بودند و فرستادند، که آقا جواب بدهد،تا باز کردند خدمت آقا، فرمود که در این اسانید دست برده اند، استاد را شاگر و شاگرد را استاد کرده اند، سند را در خود مجلس تصحیح کرد و فرمود این سند باید چنین باشد، اتفاقاً هم همینطور بود، یعنی وقتی که با کتاب تطبیق کردند،دیدند که همان گونه بود که ایشان تصحیح کردند، این سوال ها چاپ شده-،عن أحمد بن محمّد (که مردد است بین خالد و بین عیسی- این یک سند بود، سند دوم: در اینجا حرف «واو» آورد که به آن می گویند حیلوله، چون سند عوض می شود، یعنی کلینی سند دیگری هم دارد- و علیّ بن ابرهیم، عن أبیه جمیعاً، عن ابن محبوب، هر دو سند به حسن بن محبوب می رسد- عن هشام بن سالم ، عن زیاد بن سوقه، عن الحکم بن عتیبه- حکم زیدی مذهب است، زیدی ها نسبت به امام صادق علیه السلام مختلف بودند،برخی از آنان نسبت به امام صادق علیه السلام علاقمند نبودند،برخی علاقمند بودند،حسن بن عتیبه عامی نیست،زیدی است و بطری- قال: قلت لأبی جعفر(علیه السلام) : بعض الناس فی فیه- در دهانش- إثنان و ثلاثون سنّأ، و بعضهم له ثمانیه و عشرون سنّاً ، فعلی کم تقسّم دیه الأسنان- بر ۲۸ یا ۳۲،؟ فقال:« الخلقه إنّما هی ثمانیه و عشرون سنّأ اثنی عشره فی مقادیم الفم و ستّه عشره فی مواخیره فعلی هذا قسمه دیه الأسنان، فدیه کلّ سنّ من المقادیم إذا

کسرت حتّی تذهب خمسمائه درهم- یعنی پنجاه دینار-، فدیتها کلّها سته آلاف درهم- یعنی ششصد دینار-، و فی کلّ سنّ من المواخیر إذا کسرت حتّی تذهب فانّ دیتها مائتان و خمسون درهماً و هی ستّه عشره سنّاً چه بگویید ۲۵۰ درهم، چه بگویید:۲۵ دینار، هردو یکی است- فدیتها کلّها أربعه آلاف درهم، فجمیع دیه المقادیم و المواخیر من الأسنان عشره آلاف درهم، و إنّما وضعت الدیه علی هذا ، فما زاد علی ثمانیه و عشرین سنّاً فلادیه له و ما نقص- اگر کسی ۲۵ دندان دارد مثلًا، به اندازه ۲۵ دندان دیه دارد- فلا دیه له، هکذا و جدناه فی کتاب علی (ع) الحدیث.الوسائل: ۱۹ ، الباب ۳۸ من أبواب دیات الأعضاء ، الحدیث۲. ضمناً چرا امام علیه السلام کلمه «هکذا وجدناه فی کتاب علیّ علیه السلام) را گفت؟ چون راوی حکم بن عتیبه،و ایشان زیدی مذهب است و بعد از امام حسین علیه السلام،حتی امام زین العابدین را هم به زحمت قبول کرده اند،تابع زید بن علیّ هستند، امام باقر علیه السلام بخاطر اینکه او قبول کند،مصدر را هم نشان می دهد و می گوید این مصدرش است،ولی یک نکته است که ممکن است کسی آن را قبول نکند، امام باقر در ۱۱۴ به شهادت رسیده و زید بن علیّ هم در سال ۱۲۱ شهید شده، معلوم می شود که حکم بن عتیبه در آن زمان هم زیدی به آن معنا نبوده، اما امامی هم نبوده، البته در آخر عمر خودش زیدی شده،ولی در موقع نقل روایت زیدی نیست، چون امام باقر (علیه السلام) در سال:۱۱۴ به شهادت رسیده، زید بن علیّ در سال:۱۲۱شهید شده، زیدی نبود،اما امامی هم نبوده، ولذا حضرت مدرک را نشان می دهد و می فرماید:« هکذا وجدناه فی کتاب علیّ علیه السلام» تا طرف قبول کند. ۲: محمد بن علیّ بن الحسین باسناده إلی قضایا أمیر المؤمنین (ع):« أنّه قضی فی الأسنان الّتی تقسّم علیها الدّیه أنّها ثمانیه و عشرون سناً، سته عشر فی مواخیر الفم، و اثنی عشر فی مقادیمه، فدیه کلّ سنّ من المقادیم إذا کسر حتّی یذهب خمسون دیناراً یکون ذلک ستّمائه دینار ، و دیه کلّ سنّ من المواخیر إذا کسر حتی یذهب علی النصف من دیه المقادیم خمسه و عشرون دیناراً فیکون ذلک أربعمائه دینار فذلک ألف دینار ، فما نقص فلا دیه له ، و مازاد فلا دیه له» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۳۸ من أبواب دیه الأعضاء ، الحدیث ۱ ،. أقول: حمله الصدوق علی ما إذا اُصیبت الزائده مع الأسنان الأصلیه لا منفرده لمایأتی. قال مصنّف هذا الکتاب علیه السلام فی الأسنان إذا أصیب الأسنان کلّها فما زاد علی الخلقه المستویه و هی ثمانیه و عشرون سنّاً فلا دیه لها و إذا أصیبت الزائده مفرده عن جمیعها ففیها ثلث دیه الّتی تلیها».

بیان محقق اردبیلی محقق اردبیلی می گوید اینکه صدوق می فرماید: «قال مصنّف هذا الکتاب» معلوم می شود این جزء روایت قبلی است،چون اگر جزء روایت قبلی نبود،نباید می گفت: قال مصنّف هذا الکتاب، می گوید جزء روایت قبلی است، یعنی روایت قبلی است که می فرماید: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی الأسنان، البته صاحب وسائل نیاورده و در سند هم عبد الله بن سنان است. بیان صاحب مفتاح الکرامه و قال فی مفتاح الکرامه بعد نقل کلام الأردبیلی، قلت: الظاهر أنّها مرسله. مرحوم اردبیلی می گوید: قال مصنّف هذا الکتاب که می گوید،معلوم می شود که این ذیل روایت قبلی است، مفتاح الکرامه می گوید این روایت مرسله است. علی ای حال دو روایت داشتیم، یکی روایت حکم بن عتیبه، دیگری هم روایت صدوق علیه الرحمه، قضی أمیر المؤمنین علیه السلام،در مقابل روایات مخالف داریم. روایات مخالف ۱: و باسناده عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب نحوه، عن عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «الأسنان کلّها سواء فی کلّ سنّ خمسمائه درهم» الوسائل: ۱۹، الباب۸ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۳، کلام امام باقر علیه السلام، غیر از کلام امام صادق علیه السلام شد،امام باقر علیه السلام فرمود جلوی ها قیمتش خمسون است،عقبی ها قیمت شان کمتر است، یعنی ۲۵ است،ولی امام صادق علیه السلام فرمود می فرماید همه شان یکسانند. روایت از دو امام است نه از یک امام، امام اول فرّق بینها، امام دوم (امام صادق علیه السلام) سوّی بینهما،حال چه کنیم، این روایات را چکنیم؟ جوابش این است که این روایت:« الأسنان کلّها سواء فی کلّ سنّ خمسمائه درهم» قابل عمل نیست، زیرا با قواعد وضوابط تطبیق نمی کند، اگر شما ۲۸ تا را ضرب در ۵۰۰

کنید، چهارده هزار درهم می شود.مگر اینکه حمل بر تقیه کنیم، چون فتوای شافعی بر تساوی بود،معلوم می شود که این روایت علی التقیه است، اولاً- با ضوابط تطبیق نمی کند، چون اگر هر کدام پانصد تا شد، ۲۵تا ضرب در پانصد،می شود چهارده هزار دینار و حال آنکه دیه انسان یا ده هزار درهم است یا هزار دینا. روایت ظریف ۲: ما رواه ظریف عن أمیر المؤمنین علیه السلام قال: «و فی الأسنان فی کلّ سنّ خمسون دیناراً، و الأنسان کلّها سواء» و ظاهره کلّ الأسنان، و حمله علی المقادیم خلاف الظاهر، و الظاهر منها لا یصلح للمعارضه. اگر کسی بگوید که این روایات مقادیم را می گوید، یعنی آن دوازده تا را می گوید، نه مآخیر را، ولی این حرف با کلمه ی کلّها نمی سازد و الظاهر منها لا یصلح للمعارضه،لأنّ نتیجه ضرب ثمانیه و عشرین فی خمسین یساوی أربعه عشر دیناراً. نعم روی العامه عن النبیّ صلّی الله علیه و آله أنّه کتب لعمر بن حزم:«و فی السنّ خمس من الأبل، و روی أصحابنا مثل ذلک» این روایت هم صحیح نیست،چون اگر بنا باشد که برای هر دندان پنج شتر بدهیم،می شود یکصد و چهل شتر. خلاصه این روایات، روایاتی است که نمی شود به آنها عمل کرد،زیرا اصحاب از آنها اعراض کرده اند، بالأخص که آنها خلاف ضابطه هستند، آن ضابطه مسلمی که می گوید ده هزار درهم یا هزار دینار، اینها از آن ضابطه بالاتر هستند،ما به همان مبنای خود عمل می کنیم،دوازده تای اول پنجاه است، شانزده تای عقب بیست و پنج است، فلذا مجموع یا باید بشود هزار، یا مجموع بشود ششصد.

ص: ۱۵

دیه اسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه اسنان و دندان ها در جلسه قبل به این نتیجه رسیدیم که در بیست و هشت دندانی که انسان دارد، دیه ی دوازده تای جلوتر و پیشین آنها هر کدام پنجاه دینار است، و دیه ی شانزده تای عقب هر یک بیست و پنج دینار می باشد، حال اگر ما دندان های کسی را کشیدیم و از بین بردیم، ولی این آدم فقط بیست و چهارتا دندان داشت نه بیست و هشت دندان، به این معنا که چهار تای دیگر یا اصلاً نروییده بود، و یا روییده بود، منتها در اثر عارضه ای افتاده بوده یا اینکه پزشک آنها را کشیده بود،خلاصه دندان هایی که مورد جنایت قرار گرفته، کمتر از بیست و هشت تاست، آیا باید دیه ی بیست و هشت تا را بپردازد،یا دیه موجود را بدهد، از روایات چه استفاده می شود؟ از روایات استفاده می شود که اگر دندان های یک نفر را از بین بردیم، اما طبیعه دندان هایش بیست و چهار تا بوده، یا اینکه بیست و هشت تا بوده، منتها چهار تای دیگر را کشیده بود، آیا دیه کامل بدهیم یا به مقدار موجود دیه بپردازیم؟ باید به مقدار موجود دیه بپردازیم، چرا؟ چون نیامده برای مجموع قیمت گذاری کند، بلکه برای هر دندان قیمت گذاری کرده،گفت دیه ی دندان های پیشین و جلو هر کدام پنجاه دینار است، عقب ها هر یک بیست و پنج دینار است، از اینکه برای تک تک قیمت گذاری کرد، معلوم می شود که ما نوکر عدد هستیم، هر مقداری که جنایت شده است، باید دیه آن را بپردازند، اما چیزی که اصلاً سالبه به انتفای موضوع بوده و اصلاً وجود نداشته، پرداختن دیه بر آن بی معنی است، این نکته اش این است که در روایات هر چند مجموع دیه کامله دارد، اما برای تک تک هم قیمت گذاری شده در روایت حکم بن عتبیه، و روایت صدوق که در جلسه قبل خواندیم، روایت صدوق، روایت مرسل هم نیست،مسند است، یعنی مرحوم اردبیلی فرمود که این روایت مسند است نه مرسل، چون برای تک تک دندان ها قیمت

گذاری شده،بنابراین تابع تعداد موضوع هستیم. متن تحریر الوسیله المسأله الثانیه: لو نقصت الأسنان عن ثمان و عشرین نقص من الدّیه بازائه(نقص)، کان النقص خلقه مثل اینکه از اول فقط بیست و چهار تا دندان در آورده – أو عارضاً– یا اینکه تعداد دندان های شان در اصل بیست و هشت تا بوده، منتها چهار تای دیگر در اثر عارضه ای از بین رفته یا آن را کشیده–. بنابراین، باید به مقدار موجود که مورد جنایت قرار گرفته– یعنی بیست و چهارتا – دیه بپردازیم، فرق است بین اینکه بگویند دندان های انسان دیه کامل دارد، و بین جایی که برای هر یک قیمت گذاری کنند، چون برای هر یک قیمت گذاری کرده،فلذا ما تابع تعداد هستیم نه تابع مجموع. مسئه سوم حضرت امام(ره) در این مسئله سوم، دوتا فرع را متذکر می شود. فرع اول فرع اول این است که حکم دندان های اضافی چیست، دندان های طبیعی که بیست و هشت تاست، حکمش روشن است، حال اگر کسی دندان های اضافی داشته باشد، چه باید کرد و حکم دندان های اضافی چیست؟ دندان های اضافی هم بر دو قسم است: الف: گاهی ردیف است، ب: گاهی در جمع ردیف است، ردیف مانند دندان عقل که به آنها می گویند:« نواجذ»، دندان عقل در ردیف است، در آخر که اضراس است و به آن در فارسی می گویند:« دندان کرسی»، دندان عقل بعد از دندان کرسی می روید و از نر تعداد هم چهار تاست، که به آنها می گویند دندان عقل، که ردیف است. گاهی ردیف نیست،بلکه در جنب ردیف است،جنب ردیف هم دو جور است،گاهی بیرون است و گاهی داخل. حکم دندان های زاید و اضافی حکم دندان های اضافی و زاید چیست؟ آیا دندان های زاید و اضافی از نظر شرعی ارش دارد و ما باید ارش بدهیم یا اینکه باید در دندان های اضافی دیه بپردازیم، یعنی ثلث دیه اصل را، یعنی باید دید که در کجا روییده اند؟ اگر در جلو دهان روییده اند، ثلث جلو را می دهند و اگر در آخر روییده باشند، ثلث آخر را می دهند. دیدگاه حضرت امام (ره) حضرت امام معتقد به قول اول است و می فرماید این دندان های اضافی خواه ردیف باشند،خواه در جمع ردیف باشند، داخل باشند یا خارج، در اینجا ما دیه نداریم، بلکه حکومت دارد که همان ارش است. مختار مرحوم محقق ولی مرحوم محقق بخاطر یک روایت می فرماید باید ببینم که این دندان های زاید و اضافی در کجا روییده اند، هر کجا که روییده باشند،دیه آن را در نظر می گیریم و یک سوم دیه آن را می پردازیم، فرض کنید در جلو روییده اند، هر دندان جلو، دیه اش خمسون دینار است، یکسوم خمسون را می دهیم و اگر در عقب روییده اند، یکسوم بیست و پنجم را می دهیم. پرسش پرسش اینکه: این دو قول در ظاهر باروایت حکم بن عتبیه ساگار نیست،خواه فتوای امام را بگیریم که می گوید حکومت و ارش است و خواه فتوای محقق را که می گوید یک سوم دیه اصل را بدهد، عبارتی که ما در روایت حکم بن عتبیه داشتیم، «فمازاد علی ثمانیه و عشرون فلا دیه له»، خودش می گوید:« فلا دیه له»، با این وجود چطور ما بگوییم حکومت به قول امام، یا قول محقق که می گفت یک سوم دیه اصل را بدهد؟ پاسخ حضرت امام (ره) حضرت امام جوابش روشن است، چون می گوید:« فلا دیه له»، منافات ندارد که حکومت داشته باشد،یعنی نفی دیه، ملازم با نفی حکومت و ارش نیست، جواب حضرت امام از این روایت روشن است، چون می گوید این روایت نفی دیه می کند، نفی دیه ملازم با نفی ارش و حکومت نیست، ولذا من که می گویم حکومت و ارش دارد،این منافاتی با روایت حکم بن عتبیه ندارد. پاسخ محقق اما قول مرحوم محقق که می گوید یک سوم دیه اصل را بدهد، ظاهراً با این روایت مخالف است، «فما زاد علی ثمانین و عشرین، فلا دیه له». و حال آنکه شما می گویید دیه دارد بنام یکسوم، محقق جواب می دهد و می گوید اگر روایت حکم بن عتیبه می گوید، دندان های زاید و اضافی دیه ندارد، کی دیه ندارد؟ وقتی که دندان های زاید و اضافی همره اصل کشیده بشود،یعنی یکدست و یک مرتبه همه ی دندان ها رادر بیاورند، در اینجاست که دندان های زاید اضافی دیه ندارند، اما بحث در جایی است که دندان های زاید و اضافی را تنها در بیاورند. بنابراین، عبارت روایت حکم بن عتیبه نه با قول اول (قول حضرت امام) مخالف است، چون نفی دیه دلیل بر نفی ارش و

حکومت نیست،همچنین با قول مرحوم محقق هم مخالف نیست،که محقق گفت یکسوم دیه اصل را بدهد، زیرا این روایت که می گوید مازاد دیه ندارد،جایی را می گوید که مجموع را یک مرتبه قلع و قمع کنند، در اینجاست که دندان زاید و اضافی دیه ندارد، اما اگر به صورت تکی در بیاورند، روایت ناظر به جهت نیست. آیا حق با قول حضرت امام (ره) است یا قول محقق؟ حال که فهمیدیم که هردو قول بار روایت حکم منافاتی ندارد، ولی باید ببینیم که حق با کدام است؟ جواب علی الظاهر حق با متن است، یعنی حق با فتوای امام است،چون ما در اینجا روایت نداریم، وقتی روایت نداریم، در اینجا ارش است، اگر واقعاً این دندانی که زاید و اضافی است، چه ردیف باشد یا پس و پیش باشد، مسلماً ارش دارد، اما به شرط اینکه ایجاد نقص کند،فرض کنید که دندان زاید و اضافی را کشید، ولی یکنوع نامرغوبی در دندان ها پیدا شد، به شرط اینکه ایجاد نقص کند،البته در این صورت ارش دارد، چرا؟ چون مقدر ندارد. اما اگر اصلاً ایجاد نقص نکرد، بلکه حتی یک مقدار طرف را زیبا کرد، این دو حالت دارد، گاهی خودش پیش دندان ساز رفته و گفته دندان اضافی مرا بکش، طبیب هم دندان اضافی او را کشید، گاهی یک نفر عمداً یا غیر عمداً دندان اضافی این آدم را کشید،اتفاقاً زیبا تر شد، امام می فرماید دراینجا تعزیر هست،چون این شخص حق نداشت که در حریم وجود کسی بدون اجازه اش وارد بشود، اما نه دیه است و نه ارش، هذا علی القول الامام، چون دیه ندارد، قهراً ارش و حکومت است به شرط اینکه ایجاد نقص بکند. مثلاً ـ دندان زاید و اضافی را در آورد، یکنوع فرجه و شکاف بین دندان ها پیدا شد، یا یکنوع ناراحتی لثه پیدا کرد،اینجا فرمود که ارش دارد، اما اگر کشیدن دندان هیچ ضرری در او ایجاد نکرد،بلکه او را زیباتر هم کرد، اگر بدون اذن است، تعزیر دارد،اما نه ارش دارد و نه دیه. اما فتوای محقق که می گوید در دندان اضافی خواه ردیف باشد و خواه در داخل ردیف،یکسوم دیه اصل است، روایتی به این مضمون نداریم، ولی در مورد اصبع یک چنین روایت داریم. روایت غیاث بن إبراهیم و عنه(محمد بن یحیی)، عن أحمد، عن محمّد بن یحیی الخزّاز،عن غیاث بن إبراهیم- عامی است، ولی خیلی روایت دارد- عن أبی عبد الله علیه السلام:« فی الأصبع الزائده إذا قطعت ثلث دیه الصحیحه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث۲، البته این روایت در مورد انگشت و اصبع است، تجازو از اصبع به دندان،اشبه به قیاس است، ممکن است کسی به من اشکال کند که ما قبلاً در شل یک روایت داشتیم که در مورد یدان (دو دست)، عضدان و ساقان بود، شما گفتید هر عضو شلی را که انسان جنایت کند، یکسوم دیه آن عضو است،و حال آنکه شل فقط در یدان و عضدان بود؟ در آنجا جواب گفتیم که از روایت استفاده می شود که:« أنّه ضابطه کلّیه»، مرحوم محقق به این روایت تمسک کرده و الغای خصوصیت کرده و گفته:« لا فرق بین الأصبع و السن الزائد»، البته محقق آدم بسیار بزرگواری است، ولی ما در اینجا فرمایش ایشان را قبول نداریم. متن تحریر الوسیله المسأله ثالثه: لیس للزائد علی ثمان و عشرین دیه مقدّره ، و الظاهر الرجوع إلی الحکومه- در مقابل حرف محقق که می گوید یکسوم دیه دندان اصلی، ثلث اصلی-، سواء أکانت الزیاده من قبیل النواجذ الّتی هی فی ردیف الأسنان- که مزاحم دیگری نیست- أو نبت الزائد جنبها داخلاـ أو خارجاً- ما گفتیم حکومت و ارش دارد، ولی محقق فرمود ثلث الدّیه است، البته ما جواب محقق را دادیم و گفتیم روایت مال اصبع است، یعنی اصبع زایده، و روایتی که در مورد اصبع آمده، نمی تواند دلیل بر سن و دندان زاید باشد-، و لو لم یکن فی قلعها نقص أو زاد کمالاًـ فلاـ شیء و إن کان الفاعل ظالما آثماً و للحاکم تعزیره. بحث ما در جایی است که با کشیدن دندان زاید و اضافی، در دندان خلل وارد بشود. ولی کسانی هستند که اگر دندان زاید و اضافی آنان را بکشیم،بقیه دندان فرجه پیدا می کند و باز می شود، و لو لم یکن فی قلعها نقص أو زاد کمالاً فلا شیء و إن کان الفاعل ظالماً آثماً و للحاکم تعزیره. المسأله الرابعه: لا فرق فی الأسنان بین أبیضها و أصفرها و أسود ها إذا کان اللون أصلیاً لا لعارض و عیب ، و لو اسودت بالجنایه و لم تسقط فدیتها ثلثا دیتها صحیحه علی الأقوی ، و لو قلع السن السوداء بالجنایه أو لعارض فثلث الدیه

علی الأحوط ، بل لا یخلو من قرب ، و فی انصداع السن بلا سقوط الحکومه علی الأقوی. حضرت امام در این مسئله چهارم، چهار فرع را ذکر می کند، یعنی یک مسئله است،اما چهار فرع دارد. فرع اول فرع اول این است که آیا بین دندان های سفید، زرد و سیاه فرق است یا نه، چون افرادی هستند دندان شان سفید است، افرادی هم جنوبی هستند که در لب دریا زندگی می کنند، دندان های آنها مایل به زدری است،باز کسانی هستند که دندان های شان مایل به سیاهی است، آیا در قیمت اینها فرق است؟ فرع دوم فرع دوم این است که اگر من بر دندان کسی جنایت وارد کردم و در اثر این جنایت دندان او سیاه شد بدون اینکه بیفتد، آیا سیاه کردن یک دندان دیه اش چه مقدار است،البته در صورتی که نیفتد؟ فرع سوم فرع سوم این است که دندان طرف سیاه بود، ولی من آن را کندم، فرق سوم با دوم روشن است، چون در فرع دومی جنایت سیاه می کند، در سومی جنایت سیاه را می کند. فرع چهارم فرع چهارم این است که به دندان طرف می زند، دندان طرف ترک و شکاف پیدا می کند. بررسی فرع اول فرع اول که می گوید بین دندان ها فرق نیست،قاعده عدالت همین را اقتضا می کند، یعنی عدالت اسلامی همین است که بین دندان ها فرق نباشد، چون دندان هر کس برای خودش دندان است، اما اینکه دندان یکی سیاه،دندان دیگری سفید و دندان سومی زرد است، این جهت تفاوت در ارزش آنها ندارد، یعنی اگر سیاه بودن دندان در یکی و سفید بودنش در دیگری و زرد بودنش در سومی طبیعی و خلقی است، این آدم چه تقصیر دارد،طبیعتش همین است،آب و خاک مدخلیت دارد، آب و خاکی که انسان از آنجا غذا می خورد، در خلقت انسان موثر است، در پوست موثر است، در دندان هم موثر است. بیان مرحوم علامه مرحوم علامه یک عبارتی دارد که می خواهم آن را توضیح بدهم، علامه می گوید دندان هایی که به ظاهر رنگش طبیعی نیست. یعنی دندان هایی که رنگش فرق می کند چند جور است، یک موقع اصلاً خلقی است،اگر خلقی است، هیچ فرق نمی کند، اما اگر این آدم دندانش قبل « أن «یصغر»،«أصغر» به کسی می گویند که دندان شیری او می ریزد، دو مرتبه دندان در می آورد،به این می گویند: «أصغر یصغر»، اصغار اینکه دندان شیری می افتد،دندان دیگر در می آورد، اگر قبل از آنکه اصغار بشود،دندانش سیاه بود، بعداً هم سیاه در آمد، یعنی هم دندان شیری او سیاه بود و هم دندانی که جانشین اوست، معلوم می شود که این خلقتی است، سوم اینکه دندان شیری او سفید بود، ولی بعد الإصغار سیاه شد، اینجا پیش خبیر و دندان پزشک می رویم تا معلوم شود که این سیاهی طبیعی است یا بیماری است؟ اگر گفت طبیعی است، این دیه اش با سایر دندان ها فرق نمی کند و همان قیمت را دارد، اما اگر گفت بخاطر بیماری است، در اینجا آن قیمت را ندارد. بنابراین، مرحوم علامه دقت در این مسئله کرده. پس گاهی از اول بچگی سیاه است و زرد، اگر آمدیم بعد از ریختن دندان شیری، دندانی که در آورد سیاه است، قبلاً هم سیاه بود،می فهمیم که طبیعی است، سوم قبلاً سفید بود، اما موقعی که افتاد و دندان دیگر در آورد، سیاه شد،اینجاست مراجعه می کنیم به اهل فن، اگر اهل فن گفت طبیعی است، قیمتش فرق نمی کند، اما اگر گفت در اثر بیماری است،در این فرض حکم دندان صحیح را نخواهد داشت، ولی حضرت امام همه را یک کاسه کرده و فرموده: «لا فرق فی الأسنان بین أبیضها و أصفرها و أسود ها إذا کان اللون أصلیاً لا لعارض و عیب»، ولی علامه در تحریر سه جور بیان کرده، یا در تمام عمرش سیاه است،دندان شیری سیاه بود،بعدی هم سیاه بود، دندان شیری سفید بود، بعداً سیاه شد، اینجاست که باید ببینیم در اثر بیماری است یا طبیعی؟ بررسی فرع دوم «و لو اسودّت بالجنایه و لم تسقط فدیتها ثلثا دیتها صحیحه علی الأقوی» جناب جانی،یک ضربه ای بر دندان کسی وارد کرد، به گونه ای که دندان هایش سیاه شد، اما نیفتاد، اینجا محل بحث است. دیدگاه حضرت امام (ره) حضرت امام (ره) در اینجا معتقد است که دو ثلث دیه را باید بدهد، یعنی اگر کسی جنایتی کرد و دندان کسی را سیاه کرد،حتماً باید دو ثلث دیه ی همان دندان را بپردازد، در مقابل کسانی داریم که می گویند باید کمال دیه را بدهد، امام (ره) می فرماید: اقوی اولی است،

یعنی اقوی همان دو ثلث است، مصدر هردو قول روایات است، یک روایت داریم که دو ثلث، و باز روایت هم درایم که تمام الدّیه است. باید ببینیم که بین این روایات چگونه جمع می کنیم؟روایتی که می گوید دو ثلث، روایت عبد الله بن سنان است. مدرک فتوای حضرت امام و دیگرانی که همین قول را قائلند، حدیث عبد الله بن سنان است. روایت عبد الله بن سنان ۱: و عنه (محمد بن یحیی) عن أحمد ، عن ابن محبوب (حسن بن محبوب)، عن عبدالله بن سنان (ثقه است) ، عن أبی عبدالله (ع) قال: «السّن إذا ضربت انتظر بها سنه ، فان وقعت- اگر افتاد- اغرم الضّارب خمسمائه درهم ،و إن لم تقع- اگر نیفتاد- و اسودَّت اغرم ثلثی الدیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۸ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۴. پرسش در اینجا ممکن است کسی سوال کند که چرا حضرت فرمود پانصد درهم و حال آنکه پانصد درهم مال دندان های پیشین و جلو است، عقبی ها دیه اش کمتر از این مقدار است؟ پاسخ می گویند این حمل بر غالب است، چون وقتی کسی به دیگر با مشت می زند، دندان های پیشین و جلوش آسیب می بینند، از این نظر خمسمأئه را گفته و الا ـ دیه دندان های عقب چهار صد بود. روایت صحیح است فلذا ما با این روایت هیچ مشکلی ندرایم. روایات معارض ولی این روایت دوتا معارض دارد، که یکی مرسله ابان است. مرسله ابان ۱: و عنه ، عن أحمد ، عن علیّ بن الحکم أو غیره ، عن أبان ، عن بعض أصحابه ، عن أبی عبدالله قال:« کان أمیر المؤمنین (ع) یقول: إذا اسودّت الثنیه جعل فیها [ثلث] الدیه» همان مدرک، الحدیث ۳، کلمه ی ثلث در این روایت، نسخه بدل است و الا در اصل نیست، مرحوم شیخ کلمه ی «الدّیه» را در این روایت، حمل کرده بر ثلث دیه. به نظر می رسد که این آدم خواسته فتوای شیخ را درست کند، فلذا قبل از کلمه ی«الدّیه»، ثلث را زیاد کرده، معلوم می شود که این حمل درست نیست، چون روایت می گوید: «جعل فیها الدّیه»، چون ثلث دیه دلیل می خواهد، دلیل بر اینکه این حمل شیخ درست نیست، روایت ظریف است، روایت ظریف هم می گوید دیه کامل. شیخ طوسی آن را حمل کرده بر دو ثلث، این گونه جمع ها،جمع تبرعی و بدون شاهد است و حال آنکه جمع شاهد می خواهد، علاوه براین، یک روایت هم مخالف فتوای ماست و آن روایت ظریف است. روایت ظریف ۲: ....«فاذا اسودّت السنّ إلی الحول و لم تسقط فدیتها دیه الساقطه خمسون دیناراً... » همان مدرک،الحدیث ۱، البته در این روایت هم که خمسون دیناراً گفته، بخاطر این است که اکثراً دندان های پیشین و جلو صدمه می بینند نه دندان های عقب، البته روایت ظریف، روایت معتبر است، بنابراین،بین روایت ظریف و بین روایت عبد الله بن سنان معارضه می شود، چون روایت عبد الله بن سنان می گفت دو ثلث، روایت ظریف می گوید تمام الدّیه، و از طرفی روایت ظریف دلیل بر این است که حمل شیخ، حمل صحیحی نبوده، چون شیخ کلمه ی «الدّیه» را حمل بر دو ثلث کرد، و حال آنکه روایت ظریف فرمود:« خمسون دیناراً»،یعنی دیه کامل است. بنابراین، ما بین دو روایت صحیح گیر کرده ایم، اولی می گوید دو ثلث، دومی می گوید تمام دیه یک دندان، اینکه چگونه بین این دو روایت جمع کنیم؟ در جلسه آینده جمع خواهیم کرد.

ص: ۱۶

دیه أسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:دیه أسنان و دندان ها حضرت امام در این مسئله ای که هستیم چهار تا فرع را متذکر شده: فرع اول را خواندیم و آن این بود که:« لا فرق فی الأسنان بین أبیضها و اصفرها و اسودها» ، و در کلام علامه سه نوع سن بیان شده بود، ولی فعلاً بحث

ما در فرع دوم است و آن اینکه اگر کسی در اثر ضربه و جنایت دندان سالم شخصی را سیاه کرد -البته فورا هم سیاه نمی شود، به مرور زمان سیاه می شود و لذا در بعضی از روایات دارد:« إلی الحول»، یعنی مدت یکسال- حکمش چیست؟ روایات در این جا دو دسته و طائفه روایات داریم: طائفه اول روایت اول که دسته ی اول می گوییم یک روایت صحیحه است ، صحیحه عبدالله بن سنان آشکارا در آنجا دارد که اگر کسی دندان دیگری را در اثر ضربه و جنایت سیاه کند، دو ثلث دیه آن دندان را می دهد، اگر دندان مقدم باشد دو ثلث از خمسون را باید بدهد و اگر دندان عقب باشد،باید دو ثلث از بیست و پنج بپردازد در هر حال دندان را حساب می کنند، دو ثلثش را می پردازد. روایت عبد الله بن سنان صحیح عبد الله بن سنان،عن الصّادق علیه السلام قال:« السنّ إذا ضربت أنتظر إلی بها سنه، فإن وقعت- اگر افتاد- أغرم الضارب خمسمائه درهم- به شرط اینکه در جلو باشد، اگر در عقب باشد، دیه اش چهارصد است - و إن لم تقع واسودّت أغرم ثلثی الدّیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب۸ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۴، طائفه دوم در مقابل این روایت سه روایت معارض داریم، که یکی از آنها مرسل ابان است، دومی روایت ظریف است- در کتاب ظریف-،سومی هم روایت فقه الرّضاست، پس در اینجا سه روایت معارض وجود دار ، اولی مرسل است دومی در کتاب ظریف است، سومی در فقه الرضاست. روایت أبان عن أبان ، عن بعض أصحابه ، عن أبی عبدالله قال:« کان أمیر المؤمنین (ع) یقول: إذا اسودّت الثنیه جعل فیها [ثلث] الدیه» همان مدرک،الحدیث۳، یعنی دیه کامل دندان ، در جلسه قبل سندش را خواندیم، مرحوم شیخ در این روایت تصرف کرده و گفته مراد ثلثی الدیه است و لذا در وسایل این مصحح کلمه ی«ثلث» را در متن آورده و در پرانتز و حال در نسخه ها خطی وسائل الشیعه در حاشیه نوشته که در بعضی ازنسخ ثلثین دارد، ولی در کتابهای شیخ کلمه ی «ثلث» نیست، بلکه مرحوم شیخ آن را بر ثلث حمل کرده است. مسلماً این حمل، حمل تبرعی است که هیچ قرینه ای برایش نیست. روایت ظریف ۱: محمد بن یعقوب باسانیده إلی کتاب ظریف از امیر المؤمنین علیه السلام: «فإذا اسودّ السّن إلی الحول -تا یکسال- و لم تسقط - چون اگر ساقط بشود،دیه کامل است-فدیتها دیه الساقطه خمسون دیناراً» همان مدرک، الحدیث ۱ ، البته این روایت را باید حمل کنیم بر دندان پیشین و جلو، چون دندان عقب،دیه اش:« خمسه و عشرون دیناراً» است. روایت فقه الرضا ۳: ما حکی عن الفقه المنسوب إلی الرضا (علیه السلام):« من أنّ السنّ إذا اسودّت إلی الحول، و لم تسقط فدیتها دیه الساقطه خمسون دیناراً». از اینجا انسان حدس می زند که کتاب فقه الرّضا،کتاب امام (علیه السلام) نیست، بلکه این همان روایت ظریف است، معلوم می شود که کتاب مال یک عالم است، منتها آن عالم یا علیّ بن بابویه است یا شلمغانی است، ظاهراً همان علی بن بابویه است، از همان کتاب جناب ظریف گرفته است. حال باید چه کرد،چون یک روایت گفت دو ثلث، سه روایت دیگر گفت (که در واقع بر می گردد به دو روایت- می گوید تمام دیه، سقوط و عدم سقوط در اینجا موثر نیست، چه کنیم؟ دیدگاه استاد سبحانی علی الظاهر باید همان صحیحه را بگیریم، چون أبان روایتش مرسل است، ظریف هم کتابش معتبر است،اما نسخه بدل های متفاوتی دارد، از این رو بعضی از کتاب ظریف با فتوای مشهور تطبیق نمی کند، ولذا در اینجا ترجیح با همان روایت عبد الله بن سنان است. علاوه براین، ذوق فقهی هم خودش یک چیزی است، اگر دندانش را سیاه کند و نیفتد،بگوییم قیمتش با آن دندانی که بیفتد یکی است،این تا حدی با ذوق فقهی نمی سازد، چون دندان سیاه کار آمد دارد، انسان می تواند با آن دندان سیاه کار کند، اینکه بگوییم دندان سیاه مساوی با دندان ساقط است،تا حدی با ذوق فقهی تطبیق نمی کند ولذا ما همان روایت اولی را می گیریم که روایت عبد الله بن سنان باشد،چون روایت أبان مرسل است، روایت ظریف را هم نمی شود تکیه کرد،تنها باشد، می شود تکیه کرد، اما اگر مخالف داشته باشد، این گونه نیست، عرض کردم که کتاب ظریف سندش خوب است، ولی مضمونش مختلف است و نسخه بدل و افتادگی دارد. پس از نظر ما در اینجا ترجیح با روایت عبد الله بن سنان است. مقتضای اصل عملی ولی ممکن

است کسی بگوید ترجیحی در کار نیست، بلکه با همدیگر تعارض می کنند،«إذا تعارضا تساقطا»، مرجع اصل عملی است و اصل عملی هم با دو سوم تطبیق می کند نه با تمام دیه،چرا؟ چون اقل و اکثر است، اصل برائت ذمه جانی از مازاد بر دو ثلث است. پس اگر قائل به ترجیح شدیم که:« نعم المراد»، اما اگر قائل به ترجیح نشدیم، تساقط است و مرجع در اینجا اصل عملی است، یعنی برائه ذمه الجانی عن الزائد عن الثلثین. پس یا قائل به ترجیح می شویم و اگر قائل به ترجیح نشدیم،اصل عملی موافق با صحیحه عبد الله بن سنان است. بررسی فرع سوم فرع سوم این است که اگر کسی دندان دیگری را که سیاه شده،ساقط کرد، حکمش چیست؟ تا کنون بحث در این بود که در اثر جنایت دندان کسی را سیاه کرد، فرض کنید زید با سنگ یا مشت به دندان عمرو زد و دندان او را سیاه کرد، نوبت به بکر رسید، بکر هم یک مشت دیگر زد، این دندان سیاه افتاد،حالا دیه ی این دندان چه قدر است؟ در اولی می زند و سیاه می کند،آنجا گفتیم دو ثلث،بعضی ها گفتند تمام دیه، ولی ما گفتیم دو ثلث. اما در این فرع سوم بحث این است که یکی دندان این آدم را سیاه کرد و دیه اش را هم داد و رفت، فرد دیگری آمد و این دندان سیاه را ساقط کرد و انداخت، فرد دیگری آمد و این دندان سیاه را زد و انداخت، این فرد دیگر باید چه قدر دیه بدهد؟ اقوال ثلاثه در اینجا سه قول است و عجیب این است که هر سه قول، قول شیخ طوسی است، یعنی شیخ طوسی در این مسئله سه تا قول دارد، یک قول در خلاف دارد، قول دوم را در نهایه دارد، قول سومش هم در کتاب مبسوط است. قول اول قول اول (که قول شیخ است در کتاب خلاف)، اگر دندانی که سیاه است کسی زد و انداخت، یکسوم همان دندان را می دهد، اگر دندان پیشین و جلو است،یکسوم خمسون را می دهد،اگر عقب است یکسوم بیست و پنجم را می دهد، اتفاقا مرحوم محقق هم همین را انتخاب می کند، محقق می فرماید:« و فیها بعد الاسوداد الثلث علی الآشهر»شرائع الاسلام:۴/۲۶۶، از اینکه مرحوم محقق کلمه ی «علی الأشهر» را به کار می برد، معلوم می شود که اکثر علمای ما همین قول را انتخاب کرده است. پس معلوم می شود که در این مسئله قول دیگر هم هست، اما قول به ثلث اشهر است. قبل از آنکه روایت این قول را بخوانیم،اتفاقا روی محاسبه هم این قول درست است،آنکس که در اثر جنایت دندان این آدم را سیاه کرده، باید دو ثلث دیه را بدهد، جانی دوم که در اثر جنایت دندان سیاه او را ساقط کرد،این هم باید دو ثلث را بدهد، با این فرض دیه کامل یکدانه دندان پرداخت شده است،حتی علی القواعد هم این قول مطابق قاعده است. روایت قول اول و اما از نظر روایات، فقط یک روایت داریم که دلالت بر این قول می کند. ۱: و عنه (محمد بن أحمد بن یحیی)،عن یوسف بن الحارث، عن محمّد بن عبد الرحمن العرزمی، عن أبیه، عن عبد الرحمن، عن جعفر، عن أبیه علیهما السلام: «أنّه جعل فی السنّ السّوداء ثلث دیتها» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۲، این روایت از نظر دلالت خوب است، محقق هم که می گوید: الأشهر، اگر مفتاح الکرامه را ملاحظه کنید خیلی از علمای ما به این روایت عمل کرده اند، مفتاح الکرامه چنین می گوید: «کما فی الخلاف و ظاهر الغنیه فیما حکی و هو خیره المقنع- مال صدوق- و الوسیله- مال ابن حمزه- و السرائر- ابن ادریس- و الشرائع- مال محقق- و النافع باز هم مال محقق -و التحریر و الإرشاد و المختلف- مال علامه- و المعه- شهید اول- و المختصر ،و الروض- مال شهید ثانی- و الروضه باز هم مال ایشان است- و مجمع البرهان- مال اردبیلی- و الریاض- مال سید علی طباطبائی-. مفتاح الکرامه: ۲۱/۲۶۲ پس معلوم شد که بر این روایت عمل شده،ولی روایت از نظر سند مشکل دارد، چطور مشکل است؟ اولاً، یوسف بن الحارث از کسانی است که ابن الولید از روایات نوادر الحکمه استثنا کرده. کتاب نوادر الحکمه مال محمّد بن أحمد بن یحیی عمران اشعری است، ابن الولید استاد مرحوم صدوق است، محمد ابن الولید (متوفای ۳۴۳،) گفتیم تمام روایات جناب آقای محمد بن أحمد بن یحیی در کتاب نوادر الحکمه معتبر است،مگر جایی که از این ۲۷ نفر نقل کند که یکی از آنها یوسف بن الحارث است،معلوم می شود که یوسف بن الحارث که در اسانید نوادر الحکمه، ابن الولید او را استثنا

کرده،ممکن است کسی بگوید که این ۲۷ نفر را از کجا گیر بیاوریم؟ کتاب نجاشی، اگر کسی کتاب نجاشی را ملاحظه کند، در محمد بن أحمد بن یحیی عمران اشعری، ۲۷ نفر اسمش در آنجا هست، ولی خود نجاشی گاهی ایراد می کند به بعضی از این اخراجی ها، مثلاً- یقطینی را اخراج کرده، نجاشی می گوید من نمی دانم که چرا یقطینی را اخراج کرده و حال آنکه او (یقطینی) مرد ثقه است. بنابراین،در سند روایت یوسف بن الحارث است،نفر دوم محمد بن عبد الرحمن العرزمی است، که:« لم یوثق»، ولی مع الوصف مشهور به این روایت عمل کرده اند، طبق روایاتی که از امام صادق داریم عمل مشهور جابر ضعف روایت است، عمل مشهور بر این روایت جابر ضعف سند است،البته سند ها هم به آن ضعیفی نیست، ضعفش در این است که توثیق نشده، ممکن است نشناخته اند یا دسترسی پیدا نکرده اند، نه اینکه تضعیف شده باشند، فرق است بین اینکه تضعیف بشود و بین اینکه توثیق نشود. اولی هم آن آقا استثنا کرده، آن آقا هم برادر جناب غضائری بوده، غضائری کسی است که کمتر کسی باشد که از زیر تیغ او سالم بلند شده باشد، ابن الولید هم از آنهاست، یعنی خیلی آدم وسواس در این مسائل بوده،بنابراین،این روایت،روایت خوبی است و ما به این روایت عمل می کنیم. قول دوم گفتیم در این مسئله اگر کسی دندان سیاه کسی را در اثر جنایت انداخت و ساقط کرد،از نظر ما یک ثلث است، ولی قول دوم این است که:«ربع دیتها» یعنی ربع دیه آن دندان را می دهند، اگر دیه اش پنجاه دینار است، ربع پنجاه دینار را می دهند، اگر دیه اش بیست و پنج است، ربع بیست و پنج را می دهد. روایت عجلان دلیل این قول روایت عجلان است. ۱: و باسناده (شیخ) عن محمد بن علی بن محبوب- نباید محمد بن علی بن محبوب را با حسن بن محبوب اشتباه گرفت، حسن بن محبوب صاحب کتاب مشیخه است و از اصحاب امام کاظم و رضا علیهما السلام است،ولی محمد بن علیّ بن محبوب در زمان غیبت صغرا بوده، ممن لم یرو عنهم علیهم السلام- ، عن علی بن محمد بن الحسین، عن الحسن بن علیّ بن فضّال ، عن عبدالله بن بکیر ، عن درست- درست،همان درست فارسی است، چون در آن زمان خیلی از ایرانی ها در عراق بودند و در آنجا زندگی می کردند، چون عراق مدت ها تحت حکومت ایرانی ها بودند، از این رو کلمات فارسی در آنجا رواج داشت-، عن عجلان، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال:« فی دیه السن الأسود ربع دیه السنّ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۰ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۳، این روایت مورد فتوای شیخ است در نهایه، یعنی مرحوم شیخ در کتاب نهایه به همین روایت فتوا داده است. ولی این روایت خیلی ضعیف است، چرا؟ اولاً علیّ بن محمد بن الحسین شناخته شده نیست، یعنی ما ایشان را نشناختیم که این آدم کیست،این مجهول است،در کتاب رجالی شناخته شده نیست، ثانیاً، حسن بن علیّ بن فضّال، فطحی است، عبد الله بن بکیر هم فطحی است،درست توثیق شده، اما عجلان هم ظاهراً توثیق نشده است،بنابراین، این روایت نمی تواند مورد عمل باشد. پس این روایت اولاً خلاف اشهر است، و ثانیاً خلاف ضوابط است، چرا خلاف ضوابط است؟ چون می گوید: اگر سیاه کند،دو ثلث است، اگر دندان سیاه را بیندازد و ساقط کند، یک ربع است،پس کمتر از یک دیه شد،مرحوم عاملی در مفتاح الکرامه این اشکال را دارد که این اصلاً با ضوابط تطبق نمی کند،اگر واقع سیاه کرده،دو ثلث ، اگر سیاه کرده یک ثلث، پس این آدم یک دیه را پرداخت نکرده است. قول سوم قول سوم می گوید ما نه قول اول را می گیریم که همان یک ثلث است و نه قول دوم را می گیریم که ربع است، بلکه رجوع به حکومت و ارش می کنیم، این هم فتوای شیخ است در کتاب مبسوط،در خلاف فرموده یک ثلث، در نهایه فرموده یک ربع،در مبسوط هم فرموده حکومت و ارش، ولی حکومت و ارش در جایی است که ما دلیل نداشته باشیم، و حال آنکه ما در اینجا دلیل داریم،یعنی روایت اول،روایت خوبی است، ما به آن عمل می کنیم. دیدگاه آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی در میان علمای متاخرین، یک فتاوای خاصی هم دارد،ایشان دراینجا قول دوم را انتخاب کرده، یعنی ربع الدّیه را انتخاب کرده،منتها تکیه گاهش روایت عجلان نیست، بلکه استدلال با روایت ظریف کرده در جای دیگر، معلوم می

شود که ایشان تمام روایات را به دقت می دید، بعد می نوشت،چون من کسی را ندیدم که با این روایت بر یک چهارم استدلال کند، ایشان با روایت ظریف استدلال کرده. روایت ظریف ثم إن السید الخوئی اختار أنّ الدیه هو ربعها و قال: و یمکن الاستدلال لهذا القول بقوله (ع) فی معتبره ظریف: «فإن سقطت بعد و هی سوداء فدیتها اثنا عشر دیناراً و نصف الدینار» بتقریب أنّ المفروض فی الروایه أنّ دیه السنّ خمسون دیناراً فیکون اثنا عشر دیناراً و نصف دینار، ربع دیه السنّ ففیما کان دیه السن خمسه و عشرین دیناراً کانت دیه السوداء منه سته دنانیر و ربع. عبارت حضرت غالباً ناظر به دندان پیشین و جلو است، چون معمولاً دندان های جلو صدمه می بیند. بعد مرحوم خوئی به دنبالش « فإن قیل» دارد. فإن قیل: إنّ ما ذکر من الروایه إنما هو موافق لما فی الکافی و التهذیب ، و أما الفقیه فالموجود فیه أنّ دیته خمسه و عشرون دیناراً- که در واقع نصف می شود،مرحوم کافی و تهذیب دوازده نقل کرده، اما مرحوم فقیه بیست و پنج نقل کرده،پس این روایت قابل اعتبار نیست،چرا؟ چون یک نسخه می گوید ربع دیه،نسخه دیگر می گوید نصف، که در واقع این قول، غیر از سه قولی است که ما خواندیم، مرحوم جناب خوئی می گوید من ربع را می گیرم،چون گفته اثنا عشر، فإن قیل، که این روایت را دیگران هم نقل کرده اند بیست و پنج،بیست و پنج نه تنها ربع است،بلکه بالاتر است، یعنی نصف است؟ ایشان در جواب می فرماید هردو روایت دوازده تا را قبول دارند،هم روایتی که کافی و تهذیب نقل کرده و هم روایتی که صدوق نقل فرموده، چون که صد آمد، نود هم پیش ماست ، هردو روایت خواو روایت دوازده و خواه روایت بیست و پنج،دوازده را قبول دارند فلذا ما اقل را می گیریم و نسبت به اکثر برائت جاری می کنیم. این بیان مرحوم آقای خوئی بود. در اینجا یک اشکال است و آن اینکه اگر ما در تعارض اقل را می گیریم و نسبت به اکثر برائت جاری می کنیم،مال خبرین نیست، بلکه مال بیّنه است، إذا تعارضتا البیّنتان، یکی اقل را گفته و دیگری اکثر را، البته اقل را می گیرند و اکثر مشکوک است و نسبت به آن برائت جاری می کنند، اما در خبرین که از ائمه است،ما تا کنون یک چنین جمعی را ندیدیم که دو خبر بگوید دوازده، دیگری بگوید بیست و پنج، بگوییم اقل را می گیریم و نسبت به اکثر برائت جاری می کنیم، این در تعارض بیّنات است، در کتاب شهادات گفته اند که اگر دو بیّنه متعارض شدند، یکی گفت قیمت این دابه یکصد تومان است و دیگری گف قیمتش هفتاد است، هفتاد را می گیرند و نسبت به اکثر برائت جاری می کنند، اما در خبرین متعارض،هردو را التماس دعا می گویند،هم نسخه ای که می گوید دوازده و هم نسخه ای که می گوید: بیست و پنج. بحث ما در این مسئله تمام شد،یعنی دندان سیاه کسی را انداخت و ساقط کرد، سه قول بود که هر سه قول را بررسی کردیم.

ص: ۱۷

دیه أسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:دیه أسنان و دندان ها هرگاه کسی به دندان دیگری جنایت وارد کند و در این اثر این جنایت، دندان او شکاف و ترک بردارد بدون اینکه ساقط بشود، حکمش از نظر دیه یا ارش چیست؟ به ترک و شکاف برداشتن در کلام عرب صدع می گویند، مثلاً به پیغمبر اکرم می گویند:« الصادع بالحق»،یعنی به وسیله حق،ظلمت را شکافت، صدع به معنای شکافتن و ترک برداشتن است. در هر صورت اگر کسی به دندان شخصی ضربه ای وارد کند که دچار شکاف و ترک بشود، حکمش از نظر

دیه چیست، یعنی آیا دیه دارد یا دیه ندارد و اگر دیه دارد، دیه اش چه مقدار است؟ اقوال در اینجا دو قول است: قول اول قول اول این است که دو سوم دیه همان دندان را می پردازد، این قولی است که در حقیقت عده ای بر آن فتوا داده اند، مرحوم محقق می فرماید: این قول (دو سوم) روایت دارد، اما روایتش ضعیف است ولذا مرحوم محقق قول اول را انتخاب نکرده بلکه قول دوم را انتخاب کرده است و آن این است که در اینجا حکومت است. من روایت سومی را دیدم که روایت ظریف است،روایت ظریف می فرماید:دیه اش بیست و پنج دینار است، در اینجا چه کنیم؟ خلاصه یک مسئله است بنام صدع، مرحوم شیخ فتوا داده به دو سوم دیه ی همان دندان و گویا این روایت هم دارد،منتها روایتش ضعیف است، مرحوم محقق بخاطر ضعف روایت، عدول کرده به فتوای دوم بنام حکومت و ارش. دیدگاه حضرت امام خمینی(ره) حضرت امام (ره) هم ارش را انتخاب کرده است، من روایتی را در میان روایت ظریف دیدم که می فرماید در صدع بیست و پنج دینار است، ما دراینجا کدام یکی را انتخاب کنیم؟ باید توجه داشت که نسبت به اولی اصلاً روایت در دست نیست، هر چند محقق می گوید روایت هست، منتها روایتش ضعیف است و حال آنکه اصلاً روایت را ذکر نمی کند، نه در مفتاح الکرامه و نه در جاهای دیگر، ولی روایت در دست نیست، یعنی ما ندیدیم که روایت را ذکر کنند،همین مقدار می گویند که در اینجا روایتی هست. بنابراین،نمی شود این را شهرت فتوائی و یا شهرت عملی شمرد. فرق بین شهرت فتوائی و شهرت عملی شهرت فتوای این است که خود فتوا مشهور است هر چند مدرکی ندارد،به این می گویند شهرت فتوائی، شهرت عملی این است که یک روایتی هست که بر طبق آن عمل کرده اند. من معتقد به حجیت شهرت فتوایی هستم و در مبحث شهرت فتوایی گفته ام که شهرت فتوایی حجت است، شواهدی هم از روایات آوردیم که طرف خدمت امام صادق (علیه السلام) آمد و گفت شخصی مرده و مرا وصی گرفته، اما این آدم یک دختر دارد و یک عمو، من چه کنم؟ حضرت فرمود: نصف را به دختر بود، بقیه را هم به عمویش ، و بعد از مدتی به کوفه آمدم که در آنجا اصحاب امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) بودند این فرمایش امام را با آنان در میان گذاشتم، آنان گفتند این فتوا مطابق تقیه است، همه را باید به دختر بدهی، من هنوز به فرمایش امام عمل نکرده بودم، که سال دیگر به مدینه مشرف شدم و خدمت امام رفتم، به حضرت عرض کردم که من به کوفه رفتم و در آنجا اصحاب شما بودند و به من گفتند که حضرت از شما تقیه کرده :«إتّقاک»، حضرت فرمود :« ما اتقیتک و إنّما إتقیت علیک»،من ترسیدم که به فتوای شیعه عمل کنی و این سبب گرفتاری تو بشود ولذا گفتم نصفش را به دختر بده و نصف دیگر را هم به عمو، و شما هم که هنوز تقسیم نکردی، پس همه را به دختر بده، معلوم می شود که شهرت فتوایی به قدری حجت است که طرف کلام امام را رها کرد و به شهرت فتوایی ارزش قائل شد و دوباره خدمت امام آمد و امام هم تصدیق کرد. بنابراین، شهرت فتوایی از نظر ما حجت است، شهرت فتوایی این است که فتوا مشهور باشد و هیچ دلیلی هم همراهش نباشد، غالباً در کتاب ارث از این گونه فتوا زیاد داریم،یعنی فتوا هست،دلیل هم نیست، اصحاب هم عمل کرده اند، شهرت عملی این است که روایت هست و علما هم بر طبق روایت عمل کرده اند، به این می گویند شهرت عملی،در مقابل یک شهرت روائی داریم،شهرت روائی این است که فقط روایت کرده اند،اما به آن عمل نکرده اند،این اصلاً حجت نیست،اگر واقعاً حجت بود،خود شان عمل می کردند، پس شهرت روائی را کنار گذاشتیم و دوتای دیگر را گرفتیم، یعنی شهرت فتوایی (فتوای مجرد از دلیل) و شهرت عملی را گرفتیم. متأسفانه در اینجا هیچکدام نیست، این یک روایتی که در اینجا هست و می گوید دو سوم را بدهید، اصلاً روایت در دست نیست، نه شهرت فتوایی دارد و نه شهرت عملی ولذا ما قول اول را رها کردیم. قول دوم قول دوم، قول امام (ره) و قول دیگران است که قائل به حکومت و ارش می باشند، و می گویند حال که دندان این آدم در اثر جنایت شکاف برداشته و ترک خورده و مقدر شرعی هم نسبت به آن نداریم، پس باید قائل به ارش و حکومت بشویم همان

گونه که در اول کتاب دیات حکومت و ارش را معنا کردیم. روایت ظریف ولی یک روایتی از ظریف است که حضرت در آنجا می گوید: «فإن انصدعت و لم تسقط فدیتها خمسه و عشرون دیناراً» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۸ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۱، احدی به این روایت عمل نکرده است. پس معلوم شد که در این مسئله سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که دو سوم همان دندان را باید بدهد،این قول نه شهرت دارد و نه روایت،فقط یک قولی است که منقول است. قول دوم علی القاعده است که حکومت باشد، قول سوم روایت دارد،اما به آن عمل نکرده اند، خمسه و عشرون دیناراً، و این هم یک بعدی دارد و آن این است که اگر نسبت به دندان جلو بگوییم:« خمسه و عشرون دیناراً» تا حدی مناسب است،چون دیه جلو پنجاه دینار است و اگر شکاف و ترک بردارد، دیه اش بسیت و پنج دینار می باشد،اما اگر از دندان های عقب باشد،سالمش بیست و پنج دینار است،چطور می شود غیر سالم بشود بیست و پنج،ولی چون غالباً جنایات به دندان جلو می خورد، از این رو می شود گفت که روایت ناظر به دندان جلو است. المسأله الخامسه: لو کسر ما برز عن اللثّه خاصه و بقی السنخ أی أصله المدفون فیها فالدّیه کالسنّ المقلوعه، ولو کسر شخص ما برز عنها ثمّ قعل الآخر السنخ فالحکومه للسنخ، سواء کان الجانی شخصین أو شخصاً واحداً فی دفعتین. باید دانست که این مسئله دارای دو فرع است که ذیلاً بیان خواهد شد: فرع اول اگر جانی دندان کسی را بشکند،یعنی آن مقداری که فوق لثّه است را بشکند و فقط ریشه بماند، بنابراین،مسئله پنجم غیر از مسئله صدع است،چون صدع به معنای شکاف و ترک برداشتن دندان است، اما مسئله ی پنجم راجع به شکستن دندان است، یعنی فوق لثه را که بیرون است بشکند، و فقط ریشه بماند،در اینجا چه باید بکنیم؟ فرع دوم فرع دوم این است که جانی اول دندان شخصی را شکست و رفت، جانی دوم آمد و ریشه را از بین برد، مثلاً پدر آمد ظاهر دندان را شکست و از بین برد، دیگری آمد ریشه را کند،اولی باید د یه بدهد،دومی باید ارش و حکومت بدهد، فرق نمی کند که جانی یک نفر باشد یا جانی دو نفر باشد. بررسی فرع اول فرع اول که جانی دندان کسی را می شکند و فوق لثه بشکند و لثه بماند، در اینجا حکمش چیست؟ دیدگاه حضرت امام (ره) حضرت امام می فرماید دیه کامل دارد،اتفاقاً این کلام حضرت امام مطابق قاعده است،چون آنی که به درد می خورد همان فوق لثّه است نه ریشه،چون ریشه مایه درد سر است،بعداً برای این آقا درد سر ایجاد می کند،مثلاً گاهی عفونت پیدا می کند و گاهی مشکلات دیگر. بنابراین، این مطابق قاعده است که اگر جانی فوق لثه را از بین ببرد و دیه کامل بدهد،این مسلماً موافق قاعده است، اما ریشه دخالتی در هضم غذا و جویدن ندارد، بلکه یک استخوانی بی خودی است که در گوشت خوابیده است که کاربرد دندان را ندارد. بررسی فرع دوم حال اگر جانی اول دندان کسی را از ما فوق لثه شکست،جانی دوم هم همان دندان را از ریشه کند، حکمش چیست؟ اولی باید دیه بدهد و دومی حکومت و ارش بپردازد، فالحکومه للسنخ، منتها فرق نمی کند که جانی یک نفر باشد یا دو نفر، فقط اشکالی که دراینجا می شود کرد این است که پس این آدم بیش از یک دیه گرفته،چون یک دیه برای فوق لثه گرفته،دیه ی دیگر هم برای ریشه گرفته؟ در پاسخ گفته می شود که دومی دیه نیست،دیه همان اولی است، دومی در حقیقت یکنوع مزد جنایتی است که باید بپردازد، خلاصه دوم حکم دیه را ندارد و بالأخص اینکه در دو زمان است. اگر یک نفر دندان را بکشند و باز همان دندان را از ریشه بکند،این یک جنایت محسوب می شود، اما اگر جانی اول دندان را از ما فوق لثه بشکند و جانی دوم بیاید همان دندان را از ریشه بکند، یا همان جانی اول بعد از چند روز بیاید و همان دندانی را که شکسته از ریشه در بیاورد،این از نظر عرف دو جنایت محسوب می شود، فلذا در اولی دیه است و در دومی ارش و حکومت. الفرع الثانی: لو قلع الآخر السنخ فعلیه الحکومه لعدم التقدیر سواء کان الجانی شخصین أو شخصاً واحداً فی دفعتین. و تصور أنّه یلزم أن تکون الدّیه أکثر حیث إنّ الکاسر یدفع الدّیه و القالع یدفع شیئاً حسب نظر الحاکم، غیر تام، لاختلاف العملین وقتاً، فإنّ الحکومه لأجل الألم و الأذی، بخلاف ما لو قلع الجمیع مرّه

واحده. بلی،اگر همان کسی که دندان را می شکند،از ریشه هم بکند،باز یک مسئله ای است، ولی فرض این است که همان آدم در وقت دیگر از ریشه می کند یا فرد دیگر از ریشه می کند نه جانی اول. المسأله السادسه: لو قلع من الصغیرغیر المثغر انتظر إلی مضی زمان. قبلاً ما مثغر را بحث کردیم، «أثغر، یثغر و إثغاراً»، مثغر به کسی می گویند که دندان شیری را بریزد و دو مرتبه بخواهد دندان در بیاورد، که به آن می گویند: المثغر، که در واقع از هفت سالگی به بعد شروع می شود. بحث ما در این مسئله راجع به دندان مثغر نیست،بلکه به دندان غیر مثغر است، یعنی کمتر از هفت سالگی، مثلاً بچه چهار سال یا پنج سالش است و دندان در آورده و هنوز دندان شیری او نریخته و از بین نرفته، حال اگر یک نفر جانی دندان شیری او را در آورد، این جانی باید چه قدر دیه بدهد؟ یک صورتش مطابق قاعده است و نباید در آن شک کرد و آن صورتی است که دندان شیری را در بیاورد و دیگر اصلاً دندان در نیاورد، چون دندان شیری باید خودش بیفتد، و الا اگر به زور بکنند، ریشه و عصب ها اشکال پیدا می کند، اگر دندان بچه ای را که غیر مثغر است بکنند و دیگر در نیاید و نروید،در اینجا دیه اش دیه کامل است و جای هیچ شکی هم نیست. پس در شق دوم اصلاً جای بحث نیست. إنّما الکلام دندان غیر مثغر را کندند و اتفاقاً بعداً دندان اصلی در آمد،اینجا چه کنیم و چه مقدار باید بدهد؟ در اینجا سه قول وجود دارد: قول حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام در اینجا قائل به ارش است،چرا؟ چون :« لم یقدّر»، یعنی چیزی برای دندان شیری وارد نشده، فلذا ایشان قائل به ارش است. قول دوم قول دوم این است که باید اخذ به اطلاقات کنیم، اطلاقات می گفتند که:« فی کلّ سن خمسون دیناراً أو خمسه و عشرون دیناراً»،این هم مثغر را می گیرد و هم غیر مثغر را. بنابراین، فرمایش امام علی القاعده است که در اینجا حکومت و ارش است. کسانی که می گویند دیه کامل دارد، دلیل شان اطلاقات است، ولی این اطلاقات ممکن است منصرف به دندان ثابت باشند نه دندان شیری که در هر لحظه در مقام لق شدن و از بین رفتن هستند. قول سوم قول سوم این است که یک شتر بدهد، روایتی هم به این مضمون داریم. دلیل قول اول دلیل قول اول که قول امام است روایت جمیل است، محمّد بن الحسن باسناده،عن الحسین بن سعید (اهواز)، عن ابن أبی عمیر،و علیّ بن حدید، عن جمیل (ابن درّاج)،عن بعض أصحابه، عن أحدهما (علیهما السلام): «أنّه قال فی سنّ الصبی یضربها الرّجل فتسقط ثمّ تنبت، قال: لیس علیه قصاص، و علیه الأرش» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۳۳ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۱، ممکن است کسی بگوید که این روایت شق دوم را نگفته، یعنی «و نبت» را نگفته، چون مسئله دو صورت و دو شق داشت: الف: سن و دندان بچه را می کنند و بعد از مدتی در می آید و می روید. ب: سن و دندان بچه را می کنند، ولی در نمی آید و نمی روید. ولی در این روایت متذکر شق دوم نشده که اگر در نیامد چه باید کرد. ما در پاسخ می گوییم نگفتنش ضرر ندارد،چون حکمش روشن است، یعنی دیه کامل دارد فلذا نیاز به گفتن ندارد، چرا؟ به جهت اینکه اگر خود این دندان مانده بود،ولو می افتاد ولی جایش دندان دیگر می رویید، جانی با این کار خودش باعث شد که اعصاب دندان را از بین ببرد، فلذا دندان دیگری نرویید. بنابراین، آن صورتی که «لم تنبت» محل بحث نیست، چون در «لم تنبت» همه اتفاق نظر دارند که دیه کامل دارد، آنی که محل بحث می باشد،«ینبت» است، یعنی اگر بکنند و دوباره بروید،این محل بحث است. پس این اشکال بر روایت وارد نیست. اشکالی که بر روایت وارد است،اینکه این روایت مرسله است ومن احتمال می دهم که حضرت امام تکیه بر این روایت نکرده، بلکه تکیه بر قاعده کرده، چون قاعده این است که هر کجا نصی نباشد، در آنجا حکومت و ارش است. در هر حال اگر این روایت را حجت دانستیم،« فبها»، و الا اگر حجت ندانستیم حکومت و ارش سرجایش هست، بالأخره این روایت طرفدار قول اول است که اگر کسی دندان شیری شخصی را کند و بعداً هم در آمد، باید بخاطر ایذاء و انداختن دندان شیری ارش بپردازد،یا طبق این روایت یا طبق قاعده. دلیل قول دوم مدرک قول دوم اطلاقات است، قول دوم این بود که دیه کامل بدهد، مدرکش هم اطلاقات

است،ولی این اطلاقات منصرف است. قول سوم که امام اشاره می کند و می گوید:«و لا یبعد أن تکون دیه کلّ سن بعیراً»، دلیل قول سوم دلیل قول سوم روایت است. ۱: و عنهم، عن سهل بن زیاد، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:«إنّ علیّاً علیه السلام قضی فی سنّ الصّبی قبل أن یثغر بعیراً، بعیراً فی کلّ سنّ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۸ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث۶، امام می خواهد این را تقویت کند،چون هر بعیر قیمتش ده دینار است. حال چه کنیم؟ چون یک قول این بود که حکومت و ارش دارد، قول دوم اطلاقات بود، قول سوم بعیر است، در اینجا تکلیف چیست؟ اگر این روایت حجت باشد، همین روایت را می گیریم و می گوییم یک بعیر بدهد که در حقیقت ده دینار است.و لذا فتوای امام بعید نیست. اصولاً حکومت و ارش مشکل دارد، چون باید تقریباً دو سال صبر کنند که تکلیف این بچه چه می شود،یعنی آیا دو مرتبه دندانش می روید یا نمی روید،دومی هم که اطلاقات است،اطلاقات منصرف است، ظاهراً حکومت و ارش هم در اینجا مایه حرج است، «بزگ بزگ نمیر تا جو لغمان برسد» باید یکسال یا دو سال باید صبر کنند تا تکلیف بچه روشن بشود که آیا دندان در می آورد یا نه؟ این خیلی مشکل است و حرج آور می باشد. ولی قول سوم راحت است، یعنی یک شتر بدهد و کار را تمام کند،البته این در صورتی است که «ینبت» باشد و اما اگر «لم ینبت» باشد، در آنجا حکمش روشن است که دیه کامل دارد.

ص: ۱۸

دیه أسنان و دندان ها کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه أسنان و دندان ها المسأله السابعه: لو قلعت سنّ فأثبتت فی محلها فنبتت کما کانت ففی قلعها الدّیه کامله و لو جعلت فی محلها سنّ فصارت کالسنّ الأصلیه حیه ثابته فالأحوط فی قلعها دیه الأصلیه کامله، بل لا یخلو من وجه. مسئله هفتم این است که اگر دندان کسی را عدواناً بکشند و در بیاورند، ولی مجنیّ علیه زرنگی کرد، همان دندانی را که از او در آورده بودند، در محل خودش نصب کرد و این دندان دو مرتبه رشد کرد و عیناً مانند قبل از زمان افتادنش شد. در این جهت شکی نیست که جانی باید دیه بدهد، چرا؟ چون دندان این آدم را کند و رفت،طبق قانون باید دیه بدهد. فرع اول ولی بحث در این است که اگر در آورد و در محل خودش ثبت کرد و رشد هم کرد و التحام هم حاصل شد، ولی جانی دوم آمد و همان دندان را دو مرتبه در آورد و کند. دیدگاه امام خمینی (ره) امام می فرماید جانی دوم هم باید دیه کامل بدهد، پس جناب «مجنی علیه» باید دوتا دیه بگیرد، یک دیه از جانی اول بگیرد، دیه دیگر هم از جانی دوم. دلیل مسئله دلیل این مسئله اطلاقات است، اطلاقات ادله ای که می گوید اگر کسی دندان شخصی را قطع کرد، اگر دندان جلو باشد،دیه اش خمسون دینار است و اگر دندان عقب باشد، بیست و پنج دینار است. دیدگاه شافعی مرحوم شیخ از شافعی نقل می کند که ایشان گفته اگر جانی دوم دندانی را که جانی اول قلع کرده بود، دوباره کند و قلع نمود، کاری بسیار خوبی کرده، نه تنها دیه نباید بدهد، بلکه باید او را تشویق کنیم،چرا؟ چون این دندان میته و نجس است و نجس و میته را در محلش نصب کرده و واجب شرعی بود که دندان را در بیاورد، اینکه در نیاورد و نصب کرد، کار خلافی کرده، پس این آدم (جانی دوم) احسان کرده« مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ولی این مطلب از شافعی بعید است، زیرا دندان هرگز نجس نیست، نجاست مال دندان نیست،دندانی که کنده شد، دندان

دارای حیات نیست، حیات مال اعصابی است که به این دنـدان چسبیـده، و الا دنـدان یک عظم بـدون روح است فلـذا کلمه ی «نجس» را به آن اطلاق نمی کننـد. و به تعبیر دیگر میته به این نمی گوینـد، آنی که نجس است،میته است،هرگز به دندان میته نمی گوینـد. بنابراین،بین حرف شافعی که می گویـد دیه (که نـدارد هیـچ،حتی باید تشویق هم بشود) و بین حرف کسانی که می گوینـد دیـه کامـل دارد فرق زیـادی وجـود دارد. دیـدگاه استاد سبحانی در عین حـالی که آقایـان می گوینـد دیه کـامل دارد،ولی بعیـد است که ما در اینجا قائل به دیه بشویم،بهتر است که قائل به حکومت بشویم، چرا؟ چون ادله دنـدان اول را می گیرد، یعنی ادله ای که می گوید: «لو قلع سنّ شـخص ففیه خمسون دیناراً» اولی را می گوید که دندان طبیعی صد درصد بوده و جانی اول آن را کنـد، اما دنـدان دومی که این آدم دوباره سر جایش کاشت و مثل اولی شد، بعید است که اطلاقات ادله و روایـات اینجـا را بگیرد، پس قـول بـه حکـومت اقرب است از قـول به دیه کامـل. البته مـا هم یقین نـداریم،ولی آقایـان ماننـد: شیخ،امام و دیگران می گوینـد دیه کامل دارد ، ولی من اطلاقات را نسبت به این مورد بعیـد می دانم ولـذا حکومت در اینجا اقرب به واقع است. فرع دوم فرع دوم این است که جـانی دنـدان طرف را کنـد و بـا خودش برد، ولی مجنی علیه یـک دنـدان دیگر پیـدا کرد و به جای دنـدان خودش کاشت که در مرور زمان ملتحم شـد و رشـد کرد، ولی این دنـدان، دندان مجنی علیه نیست بلکه دنـدان دیگری است، جانی دوم آمـد و همان دنـدان را کند، فرقش با فرع اول خیلی روشن است چون در فرع اول همـان دنـدان خـودش را کـه جـانی اول کنـده بـود و دوبـاره آن را کاشـته بـود، جـانی دوم کنـد،ولی در فرع دوم ایـن گـونه نیست،بلکه دنـدان اول راجانی اول با خودش برد، منتها مجنی علیه دنـدان دیگری را که معلوم نیست مال چه کسـی بوده پیـدا کرد و به جای دنـدان خود نصب کرد و کاشت،و جانی دوم آمـد، همان دندانی را که معلوم نیست مال چه کسـی بوده کند و قلع کرد.حضرت امام باز در اینجا می فرمایـد دیه است، حتی می فرماید:« بل لا یخلو من وجه»، وجهش این است که اطلاقات اینجا را می گیرد، پس ایشان در هردو صورت می فرماید دیه. البته مسـئله منصوص نیست،مسئله همان اطلاقات است که ایشان تمسک می کند. ولی به نظر من در این مورد اطلاقات بعید است،یعنی اطلاقات شامل این مورد نمی شود،چون فرد نادر اسـت و اطلاقات بعید است که شامل فرد نادر بشود. خلاصه از نظر من حکومت و ارش اظهر است تا دیه، ولی از نظر شـیخ طوسی و حضـرت امـام و بعضـی در اینجـا دیه کامـل است. الثـامن: العنـق. المسـأله الأولی: فی العنـق اگر جـانی عنق و گـردن کسـی را بشـکند،حکمش چیست؟ قبلاًـ بایـد یاد آور بشویم که سه جور می شود بر عنق جنایت کرد: الف: به گونه ای بر گـردن کسـی بزنـد که هم گردنش بشـکند و هم کج و مایل به یک سـمت بشود، یعنی علاه بر کسـر و شکسـتن، مایل به سـمت راست یا به سمت چپ هم بشود، در لغت عرب به این می گوینـد: «اصـعر، صـعر، یصـعر،صـعراً» به معنای مال است. در لغت عرب گـاهی کلمه ی «ثنی» را به کـار می برنـد و در قرآن کریم هم به همین تعبیر آمـده: «أَلَـا إِنَّهُمْ یَثْنُونَ صُـدُورَ هُمْ لِیَسْـتَخْفُوا مِنْهُ أَلَـا حِینَ یَسْـتَغْشُونَ ثِیَابَهُمْ یَعْلَمُ مَا یُسِرُّ ونَ وَمَا یُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِیمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ«هود: ۵، ثنی، یثنی،عطف بعضه علی بعض، شما می گوییـد دولاـ کردن و پیچیـدن،عرب به آن می گوینـد: «ثنی و یثنی». در اینجـا سه کلمه است که بایـد به کتب لغات مراجعه بشود: ۱- صعر،صـعر، یصـعر و صـعراً،یعنی گردن به یکی از دو طرف متمایل بشود «مال إلی أحـد الطرفین» یا می گویند: «صـعر وجهه»، یعنی صورتش را به این طرف کرد، «صعر» به معنای میل است. ۲- ثنی، گاهی به جای «صعر» لفظ «ثنی» را به کار می برند که آنهم به معنای عطف و مال است. ۳- و گاهی کلمه ی «اصور» را به کار می برنـد،که آن هم به معنای عرج است، یعنی مایل، هر سـه کلمـه یـک معنـا را می رسانـد، یعنی چـه بگوییـد: «صـعر»، و چه بگوییـد:« ثنی» و چه بگوییـد:« صـور»، هر سه به یک معناست که صـفت مشبهه شان اصعر، اصور و أثنی هستند، یعنی اینها اسم تفضیل نیستند چون دارای عیب هستند، هرچیزی که حاکی از عیب باشـد، آن می رود به باب صـفت مشـبهه. مسئله را به سه گونه می توان مطرح کرد: ۱: جـانی در اثر جنات هم

گردن او را شکست و هم گردن متمایل به یک سمت شد. ۲: فقط گردنش در اثر جنایت متمایل شد بدون اینکه بشکنند. ۳: به گونه ای به گردن طرف زد که این آدم نمی توانـد غـذا را درست بجود و فرو بـبرد. المسأله الأولی: فی العنق إذا کسر فصار الشخص أصعر- أی مال عنقه و یثنی فی ناحیه- الدّیه کامله علی الأحوط، و کذا لو جنی علی وجه یثنی عنقه و صعر- یعنی هم گردن بشکند و هم کج بشود، در اینجا می فرماید دیه کامل دارد (الدّیه کامله علی الأحوط)- عبارت شیخ در کتاب خلاف قال الشیخ فی الخلاف: إذا کسر رقبته فصار کالملتفت و لم یعد إلی ما کان علیه، الدّیه. و قال الشافعی فیه الحکومه، دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم. مراد شیخ از اخبار،همان دوتا روایت است، یکی روایت عبد الله بن سنان و دیگر روایت هشام بن سالم است که می گفتند هر چیزی که در بدن انسان تک است، ففیه الدّیه کامله، و گردن در بدن انسان تک است. بنابراین،دیه کامله در اینجا بر طبق قاعده است، علاوه براین دو روایت،یک روایت دیگر هم داریم که خبر مسمع باشد. مضافاً إلی خبر مسمع عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام، و قال رسول الله صلّی الله علیه و آله:« فی الصعر الدّیه»، و الصعر هو أن یثنی عنقه فیصیر فی ناحیه. یعنی گردن یا به سمت راست خم بشود یا به سمت چپ،که قطعاً حاکی از شکستگی رگ ها و استخوان هاست. بلی، در روایت ظریف آمده که دیه اش پانصد دینار است که نصف دیه کامل باشد، ولی کسی به این قسمت از روایت ظریف عمل نکرده است و احدی از علما بر طبق آن فتوا نداده است. الفرع الثانی: إذا جنی علیه فصار أصور، معلوم می شود که اصور با اصعر فرق می کند، اصعر هم شکستگی است و هم میل، اصور فقط کجی است،اما شکستگی نیست، یعنی به گونه ای است که می توانـد راست کنـد، منتها خود بخود دو مرتبه کج می شود،در اولی قدرت بر راست کردن ندارد،اما در دومی ممکن است، ولی دو مرتبه بی اختیار کج می شود- و إن لم یکن کسر، متن تحریر الوسیله و کذا لو جنی علیه علی وجه یثنی عنقه و صعر- در اینجا هم می فرماید دیه کامل دارد، چون روایت مسمع اینجا را هم می گیرد، مگر اینکه بگوییم روایت مسمع دو قید دارد،هم شکستگی و هم کجی، ولی در اینجا فقط کجی است و شکستگی نیست،- و کذا لو جنی علیه بما یمنع عن الازدراد- یعنی کاری کرد که این نمی توانـد غـذا را ببلعد، «ازدراد» به معنای بلعیدن است- ازدرد، یزدرد و إزدراداً- در اینجا دو احتمال است: الف: یک احتمال این است که دیه کامله دارد، چرا؟ چون یکی از فواید بزرگ گردن فرو بردن غـذا است، ولی این آدم نمی توانـد غـذا را فرو ببرد، ناچار است که از راه دیگر تغذیه کند. ب: ممکن است بگوییم که در اینجا حکومت و ارش است نه دیه،زیرا مسئله منصوص نیست، اولی و دومی منصوص است،اما این فرع منصوص نیست، کاری با این آدم کرده انـد که نه گردن شکسته و نه گردن کج شده، ولی در عین حال این آدم نمی توانـد غـذا را فرو ببرد،اگر دراینجا قائل به حکومت و ارش بشویم شایـد بهتر باشـد. متن تحریر الوسیله و کذا لو جنی علیه بما یمنع عن الازدراد و عاش کذلک بإیصال الغـذاء إلیه بطریق آخر و قیل فی الموردین بالحکومه، و لا یبعد هذا القول. یعنی در هردو مورد حکومت است،علت اینکه در هردو مورد حکومت است، مثل اینکه روایات در جایی است که شکستگی هم باشد، در دومی شکستگی نیست و فقط کجی است و در سومی هم شکستگی نیست و هم کجی. ولذا اگر در دومی و سومی قائل به حکومت بشویم افضل است. المسأله الثانیه: لو زال العیب- أی تمایل العنق و بطلان الازدراد- فلا دیه، و علیه الأرش، و کذا لو صار بنحو یمکنه الإزدراد و إقامه العنق و الالتفات بعسر. اگر جنایتی کرد و طرف را پیش طبیب و پزشک بردنـد و گردن او را معالجه کردند،یعنی هم شکستگی را برطرف کردند و هم کجی را، در اینجا چه باید کرد؟ امام در اینجا می فرماید دیه ندارد، فقط ارش دارد،چرا؟ زیرا ادله ای که می گویـد دیه بدهـد،ناظر به جایی است که مادام العمر در این حالت بمانـد،اما وقتی که این آدم را به همان حالت اول بر گرداندنـد، ادلـه دیـه ازاینجـا منصرف است،ادله ی دیه، به جایی نظر دارد که به این آدم بگویند: اصعر أو اصور، ولی این آدم الآن نه اصعر است و نه اصور، بلکه یک انسان کامل است، عین این مسئله در سومی هم

می آید،یعنی پزشکان آمدند و این آدم را معالجه کردند و در اثر معالجه به راحتی می تواند غذا را فرو ببرد. باز می فرماید در اینجا حکومت و ارش است نه دیه. چرا؟ چون دیه در جایی است که تا آخر عمر به حالت باقی بماند. بنابراین، در هر سه فرع اگر به حالت اول خود بر گشت، حکومت و ارش است نه دیه،چون دیه در جایی است که این آدم تا آخر عمر، به همان حالت باقی بماند.

ص: ۱۹

دیه «لحیین»،یعنی دو استخوان دو طرف پایین صورت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه «لحیین»،یعنی دو استخوان دو طرف پایین صورت التاسع: اللحیتان المسأله الأولی: فی اللحیین إذ قلعا الدّیه کامله،الخ. بحث در باره دیه اعضاست، هفت عضو راخواندیم،که آخرین آنها عنق بود،الآن وارد می شویم در عضو نهم که اللحییان باشد،معمولاً ما لیحه را به ریش اطلاق می کنیم و حال آنکه لحیه از نظر اصالت محل است، محل را لحیه می گویند، قهراً به عضوی هم که شعر و مو در آن می روید،کلمه لحیه اطلاق کرده اند. تعریف لحیه حضرت امام خمینی (ره) تعریف خوبی از لحیه دارند و می فرماید: «لحیه» استخوانی است که در طرف فک پایین قرار گرفته است، نه فک بالا، که منتهایش به گوش می رسد، طرف دیگرش هم به ذقن منتهی می شود، یعنی دو طرف دارد،طرف یمنی دارد و طرف یسری، ولی اعلی و اسفل ندارد، فک است که اعلی و اسفل دارد، اما «لحییان» یمنی و یسری دارد نه اعلی و اسفل، پس «لحیه» در حقیقت استخوانی است که خلاق متعال آن را آفریده و اتفاقاً دندان انسان هم روی همین لحیه می رويد،اگر کسی فاقد لحیه باشد، فاقد دندان سفلی هم است، حال اگر کسی جنایت کرد و هردو لحیه را از بین برد، یعنی هردو استخوان را از بین برد، آیا در اینجا نصی لازم است یا نص هم نباشد، قاعده کلیه کفایت می کند؟ اقتضای قاعده در مسئله چیست؟ اگر هردو لحیه را از بین ببرد، چنانچه نصی داشته باشیم، حکم مسئله روشن است، اگر نص خاص نداشتیم،قاعده کلیه برای ما کافی است، یعنی روایت عبد الله بن سنان، و روایت هشام بن سالم به صورت قاعده کلیه می گویند هر چیزی که در انسان مکرر است، جفتش دیه کامل دارد، بنابراین، «لحییان» دیه کامل دارد، و اگر جانی به یکی از آنها لطمه بزند، باید نصف دیه را بپردازد. پس قواعد عامه برای ما کافی است،علاوه بر قواعد عامه، شاید بتوان روایت خاصی هم برای این مسئله پیدا کرد، ولی من روایت خاصی را در این مورد ندیدم. المسأله الأول: فی اللحیین إذا قلعا الدّیه کامله، و فی کل واحد منهما نصفها خمسمائه دینار ، و هما العظمان اللذان ملتقاهما- نهایت شان- الذقن- چانه-، و فی الجانب الأعلی یتصل طرف کلّ واحد منهما بالأذن من جانبی الوجه، و علیهما نبات الأسنان السفلی، دندان پایین روی لحیین قرار گرفته است و اگر لحیین نباشد، برای دندان پایین محل برای رشد نیست. ادله مسئله چرا در لحیین دیه کامل است؟ علاوه براینکه مسئله اجماعی است، تحت روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم داخل است. روایت عبد الله بن سنان ۱: محمد بن یعقوبمتوفای:۳۲۹،- ، عن علیّ بن إبراهیم- متوفای:۳۰۹،- ، عن أبیه-تاریخ وفاتش در دست نیست- ، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی- ظاهراً وفاتش در سال:۲۲۰، است- ، عن عبدالله بن سنان ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «ما کان فی الجسد منه اثنان ففیه نصف الدّیه ، مثل الیدین و العینین،الخ». الوسائل: ج ۱۹ ، ألباب ۱ من أبواب دیات الأعضاع ، الحدیث ۱. روایت هشام بن سالم ۲: و باسناده

شیخ- عن الحسین بن سعید، عن محمد بن خالد ، عن ابن أبی عمیر- متوفای: ۲۱۷،- ، عن هشام بن سالم قال:« کلّ ما کان فی الانسان اثنان ففیهما الـدیه ، و فی أحـدهما نصف الـدیه ، و ما کان فیه واحـد ففیه الـدیه» همان مدرک ، الحدیث ۱۲، بنابراین، هردو روایت مـدرک مسئله است، روایت اول فقط مجموع را می گویـد نه نصف را، اما روایت هشام متـذکر نصف هم است. المسأله الثانیه: لو قلع بعض من کلّ منهما أو من أحـدهما فبالحساب مساحه، و لو قلع واحـد منهما و بعض من آخر فنصف الدّیه للمقطوع، و بالحساب للبعض الآخر. حضـرت امام خمینی (ره) در این مسئله دو فرع را متذکر است،حال اگر یک نفر یک تکه از لحیه ی یمنی و یک تکه هم از لحیه یسری را قلع و قمع کنـد و از بین ببرد، در اینجا چه کنیم؟ انسان توهم می کند که اگر یـک تکه از یـک طرف و یـک تکه هم از طرف دیگر قطع کنـد و از بین ببـرد، اگر به مقـدار یـک طرف لحیه است، دیه اش نصف است، ولی این گونه نیست، بلکه بهتر این است که انـدازه بگیرد، هر مقـداری که قطع شـده به همان اندازه و مقدار دیه بدهـد، اگر نصف قطع شده، باید نصف نصف پانصد را بدهد که می شود دویست و پنجاه، یعنی اگر نصف آن قطع شده،دیه اش می شود دویست و پنجـاه، نصف آن دیگری قطع شـده، بـاز هم دویست و پنجـاه، اینجـا سـراغ مساحت می رویم نه سـراغ ارش، در جایی که ما راه روشن داشـته باشـیم، سـراغ ارش نمی رویم و مثل همین مسـئله را در لسان، انف،داشتیم که اگر یک تکه را قطع کند، میزان مساحت است، در بسیاری از مسائل گذشته علمای ما کلمه مساحت را به کار بردند و روایات هم تعبیر به مساحت کرده اند. دلیل مسئله البته ما در اینجا نص و روایت نداریم،اما می توانیم از جاهای دیگر الهام بگیریم،البته اسم این را نبایـد قیـاس بگـذاریم، بلکه اسـمش فهم عرفی است، یعنی وقتی که دیـدیم در سـایر اعضا مساحت را مطرح کرده انـد، این عضو هم بـا زبـان و گوش یـا انف یـا بـا بینی چه فرق می کنـد؟ اگر در آنجـا میزان مسـاحت است،در اینجا هم میزان مساحت است. فرض کنیـد از اولی یـک ثلث را قطع کرده، از دومی نصـف را از بین برده، از این یـک ثلث می گیرنـد، از آن دیگری نصـف. فرع دوم فرع دوم ایـن اسـت که از یکی، یـک تکه را کنـده، امـا از دیگری همه را کنـده،قـانونش این است که از آن یکـدانه که همه را کنـده، نصف دیه است، این دیگری هم حسب المساحه است. بنابراین، بایـد اینها طبق قواعد معنا کنیم،اینها را می گوینـد فهم عرفیَ، فهم عرفی معنایش این است که دلالت لفظی نیست،اما عرف از هر کـدام این جور می فهمند، گاهی آقایان می گویند الغای خصوصیت، گاهی می گویند فهم عرفی، هردو تعبیر خوب است. کلمه ی الغای خصوصیت فنی است، امـا آنکه می توانـد خیلی روشن باشـد، فهم عرفی است، عرف از مجموع روایـاتی که در سایر اعضا آمـده است،می فهمـد که شرع مقـدس دیگر تعبـد نـدارد تا که بگوییم ذقن یک میزان دارد و لحیه هم یک میزان دیگری دارد، این گونه نیست، بلکه با دیگران یکی است. لو قلع بعض من کلّ منهما، أو من أحدهما فبالحساب مساحه، و لو قلع واحد منهما و بعض من آخر فنصـف الـدّیه للمقطوع، و بالحسـاب للبعض الآـخر. فرع اولی این است که از هر کـدام یـک تکه را قلع می کنـد، یا فقط از یکی، یک تکه را از بین می برد،ولی فرع دومی این است که از هر کـدام یک تکه را قلع می کنـد، و لو قلع واحـد منهما و بعض من آخر فنصف الـدّیه للمقطوع، و بالحساب للبعض الآـخر. المسأله الثـالثه: مـا ذکرناه ثابت فیما إذا قلعا منفردین عن الأسـنان، کقلعهما عمن لا سن له، و أمّا لو قلعا مع الأسـنان فتزاد دیه الأسـنان و لا تتـداخلان. اینکه ما گفتیم باید این آدم برای هر یک نصف دیه بدهد، این در جایی است که «شـخص» لحیه دارد،اما دندان ندارد،مثل بچه،یا مثل انسانی که تمام دندان هایش ریخته، اینجا ما گفتیم هردو تایش تمام الدّیه را دارد،یکی از آنها نصف الدّیه دارد. اما اگر جانی جنایت را بر یک جوانی وارد کرد که بیست و هشت دنـدان در دهـانش است، آن حساب جـداگانه دارد،لحیه حسابی دارد،دنـدان هم به حساب دنـدان ها، اگر یک طرف لحیه را از بین برد،بعـداً از بیست و هشت دندان،چهارده تا را از بین برد، یک نصف باید بدهد برای لحیه،نصف دیگر هم باید بدهـد برای دندان،حال اگر کسـی هردو لحیه را از بین برد، و هردو لحیه هم بیست و هشت دندان داشت، در اینجا باید دو دیه

بدهد،یک دیه برای لحیه و یک دیه هم برای اسنان،چرا؟ چون اینها از همدیگر متباین هستند. إن قلت:آقایان در باره دست می گویند، اگر کسی اصابعی کسی را قطع کرد، نصف دیه دارد، اما اگر دست کسی از بند و مفصل و مچ قطع کرد باز می گویند نصف دیه، چطور شد که وقتی تنها اصابع را قطع می کنند،می گویند نصف دیه، از کوع و مچ هم قطع می کنند،باز می گویند نصف دیه؟ قلت: فرق است بین اینجا و آنجا، می گوییم در اینجا تبعیت روشن است،یعنی اصابع جزء دست است، اما اسنان، استخوانی است خاص، ارتباطی به لحیه ی که استخوان دیگری است ندارد،ولذا اسنان تابع لحیه نیست، اما اصابع تابع ید است. متن تحریر الوسیله ما ذکرناه ثابت فیما إذا قلعا منفردین عن الأسنان- مانند طفل و بچه و یا پیره مردی که دندان ها را کشیده- کقلعهما عمن لا سن له، و أمّا لو قلعا مع الأسنان فتزاد دیه الأسنان و لا تتداخلان.. چرا لا تتداخلان؟ برای اینکه اصل عدم تداخل است. اگر کسی لحیه کسی را قطع کرد و دندان سالمی هم داشت، اینجا دو سبب دیه داریم،اصل در اسباب هم عدم تداخل است و اصل در مسببات هم عدم تداخل است. فلذا حق نداریم که اینجا را با ید و دست یا با رجل و پا مقایسه کنیم. المسأله الرابعه: لو جنی علیهما و نقص المضغ أو حصل نقص فیهما ففیه الحکومه. اگر جانی، با مشت یا چوب یا چیز دیگری به صورت کسی زد،استخوان سر جایش است،فک سر جایش است، اما حرکت ندارد، یعنی حرکت ندارد تا غذا را بجود، چون موقعی که غذا را می جوییم فک انسان حرکت می کند و اگر حرکت نکند انسان نمی تواند غذا را بجود، جنایتش لحیه را از بین نبرده، ولی آثار لحیه را از بین برده، فک یکی از آثارش حرکت است برای مضغ و جویدن غذا، به گونه ای به فکش زده که برای غذا خوردن حرکت نمی کند. اینجا روایت نداریم، نمی توانیم الغای خصوصیت کنیم، فلذا ناچاریم که سراغ ارش و حکومت برویم. لو جنی علیهما و نقص المضغ أو حصل نقص فیهما علی وجه یعسر تحریکهما، یعنی نمی تواند آنها راحرکت بدهد- ففیه الحکومه. العاشر: الیدان المسأله الأولی: فی الیدین. یدان منصوص است و غالباً مورد جنایت دست واقع می شود، یدان علاوه براینکه روایت خاص داریم، تحت روایت عامه هم داخل است، هردو دست دیه کامل دارد، یکی از آنها نصف دیه دارد. ید عبارت است از نوک انگشتان تا بند دست، یعنی جایی که بستن ساعت و النگو است که مفصل باشد. کف دست هم عبارت است از نوک انگشتان تا محل بستن ساعت و النگو در زنان. البته انگشتان تابع است،اگر خود انگشتان را مستقلاً قطع کند،دیه کامل دارد،اما اگر دست را از مفصل و محل بستن ساعت،دیه کامل برای همه است،چرا؟ لأنّ الأصابع تابعه. متن تحریر الوسیله فی الیدین الدیه کامله، و فی کلّ واحده نصفها، من غیر فرق بین الیمنی و الیسری، و من کانت له ید واحده خلقه أو لعارض فلها نصف الدّیه. شاهد مسئله روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم شاهد است،علاوه براین دو روایت، روایات خاصه هم داریم. روایت سماعه ۱: محمد بن الحسن- متولد:۳۸۵، متوفای:۴۶۰- باسناده عن احمد بن خالد- متوفای: ۲۷۲- بین تولد ها بیش از صد سال فاصله است،قطعاً سند می خواهد،سندش در مشیخه است- عن عثمان بن عیسی- از اصحاب اجماع است- ، عن سماعه قال: سألته- مضمر شد، ولی این مضمره بودن ضرر ندارد، زیرا در اول کتاب اسم امام کاظم (علیه السلام) را برده، از آن به بعد می گوید: سألته، که ضمیر به امام بر می گردد- عن الید ، قال: « نصف الدیه ، و فی الاُذن نصف الدیه إذا قطعها من أصلها» و رواه الکلینی عن عده من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ابن خالد مثله. روایت ابن سنان ۲: محمد بن مسعود العیاشی عیاشی در حدود سال:۳۲۰ فوت کرده و در سمرقند بوده ، سمرقند الآن جزء ازبکستان است، زبان شان فارسی است، ولی جزء ازبک است و ازبک هم زبان شان ترکی است، ایشان در آنجا بوده، یک حوزه حدیثی شیعه داشته، یک حوزه حدیثی در سرقند بوده و یک حوزه حدیثی هم در قم بوده و یک حوزه حدیثی در کوفه بوده، ولذا نجاشی می گوید فلانی در سال: ۳۵۵ آمد،کتب عیاشی را به عراق آورد،حدیث شیعه متفرق شده بود، برخی در کوفه بود، برخی در قم و ری، و برخی هم در سمرقند بود، عیاشی می نویسد

خانه محمد بن مسعود پر از نویسنده بود، غلغله بود، بین ناسخ، و قابل و مقابل، یک عده می نوشتند،یک عده هم مقابله می کردند، یک عده هم می خواندند،در آن زمان سرقمند یک حوزه فقهی و حدیثی بوده، تفسیر مرحوم مسعودی مسند بوده،یک آدم کم عقلی پیدا شده، آن را استنساخ کرده، سند ها را حذف کرده، فقط آخر سند را آورده، اگر این آدم کم عقل به سندش دست نبرده بود،خیلی ثروت علمی خوبی بود- فی تفسیره عن ابن سنان ، عن أبی عبدالله علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین(علیه السلام): «و کذلک دیه الید إذا قطعت خمسون من الإبل» همان مدرک،الحدیث ۱۴، فرع دیگر که امام ذکر می کند این است که اگر کسی یک دست بیشتر نداشت، چطور یک دست بیشتر نداشته؟ یا مادر زادی بوده،یا در جبهه و جنگ قطع شده، یا در اثر جنایت قطع شده، فقط یک دست بیشتر ندارد، یک نفر آمد، همان یک دست را هم قطع کرد، در اینجا چه باید کرد؟ بعضی از علمای اهل سنت معتقدند که باید تمام دیه را بدهند، چرا؟ چون این آدم را بی دست کرده،ولی ما تابع این اوهام نیستیم،بلکه تابع دلیل و روایت هستیم، دلیل و روایت در اینجا می گویند:« فی واحده نصف الدّیه» است، اما اینکه آدم دست دیگری نداشت و جانی با این جنایتش او را کاملاً بی دست کرد، این گونه مسائل مطرح نیست.بلکه عیناً مثل واحد العین است، فرض کنید یک آدمی استت که یک چشم بیشتر نداشته باشد، اگر کسی چشم دیگری او را هم در آورد،فقط نصف دیه دارد نه تمام دیه. البته این را قبول داریم که برای این آدم سنگین تر تمام می شود،ولی ما تابع روایات هستیم. الفرع الثانی: قال الشیخ فی الخلاف: من قطعت إحدی یدیه فی الجهاد و بقیت الأخری، فقطعها إنسان کان فیها نصف الدّیه و به قال جمیع الفقهاء، و قال الأوزاعی: کمال الدّیه دیه الیدین. ولی معلوم می شود که این حرف شافعی است و ما ید را هم معنا کردیم و گفتیم عبارت است از نوک انگشتان تا مچ، یعنی جایی که ساعت را می بندند. متن تحریر الوسیله حد الید الّتی فیها الدّیه المعصم أی المفصل الذی بین الکف و الذراع- فلو قطعت إحداهما من المفصل ففیها نصف الّدیه، و إن کانت فیها الأصابع فلا دیه للأصابع فی الفرض و لو قطع الأصابع منفرده ففیها خمسه دینار نصف الدیه.

ص: ۲۰

دیه یدان و دو دست کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه یدان و دو دست حضرت امام در این مسئله دوم، سه فرع را ذکر می کند، ولی ذکر فرع سوم ظاهراً لزومی نداشته باشد. فرع اول فرع اول این است که اگر دست کسی را از مچ قلع کند، یعنی از معصم و محل بستن ساعت درمردان و النگو در زنان قطع کند، یک دست نصف دیه دارد، دو دست تمام دیه را دارد. فرع دوم فرع دوم این است که اگر دست کسی را از مچ قطع کردند،آیا می شود گفت که دو دیه دارد، یکی برای کف -البته کف به معنای فارسی همان گودی بالای انگشتان را می گوید، ولی کف در زبان عربی عبارت است از نوک انگشتان تا معصم و مچ، یعنی جای که النگو یا ساعت را می بندند- و دیگری هم برای اصابع؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام می فرماید: دو دیه ندارد، چرا؟ بخاطر اطلاق دلیل، چون دلیل می گوید:« بالید خمسمائه دینار»،ید و دست به مجموع آنها اطلاق می شود،یعنی از سر انگشتان گرفته تا مچ دست را ید می گویند. بلی، اگر خود اصابع را قطع کنند، دیه مستقل دارد،اما اگر ید را قطع کند و به تبع آن اصابع هم قطع شود، این دیه واحده دارد نه دو دیه، چرا؟ دلیلش اطلاق است، «بالید الواحده خمسمائه دینار»، اطلاقش همه کف را می گیرد. فرع

سوم ولی نمی دانیم که ایشان (حضرت امام) چرا فرع سوم را عنوان کرده اند، چون بعداً مستقلاً بحثش می آید و آن این است که اگر تنها اصابع را قطع کند، یعنی اصابع خمسه را منفکه و منفرده قطع کند،البته این دیه دارد، ایشان نباید این فرع را در اینجا مطرح کنند ، چرا؟ چون این فرع را مستقلاً در آینده عنوان کرده اند، اما اینکه در اینجا تاکید کرده اند، اشکال ندارد. متن تحریر الوسیله فرع اول: حدّ الید الّتی فیها الدّیه المعصم أی المفصل الذی بین الکف و الذراع- اینکه دست انسان حرکت می کند بخاطر مفصل است و اگر مفصل نبود، دست هرگز نمی توانست حرکت کند، اما در سارق و سارقه که قرآن کریم می فرماید:« وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّـهِ وَاللَّـهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»المائده: ۳۸، در آنجا روایت داریم که چها انگشت را قطع می کنند. به بیان دیگر در مورد سارق و سارقه دلیل خاص داریم و اگر دلیل خاص و روایت نداشیتم، در آنجا هم از مچ و معصم قطع می کردند، چنانچه اهل سنت از مچ قطع می کنند، ولی ما روایت داریم، فلذا چهار انگشت را قطع می کنیم، یعنی اگر دلیل خاص نداشتیم،در آنجا هم از مفصل و مچ قطع می کردیم. فرع دوم: فلو قطعت إحداهما من المفصل ففیها نصف الّدیه، و إن کانت فیها الأصابع فلا ـ دیه للأصابع فی الفرض. فرع سوم: و لو قطع الأصابع منفرده ففیها خمسمائه دینار نصف الدیه. این فرع سوم ،بحثش به طور مفصل و مستقل خواهد آمد. المسأله الثالثه: فی قطع الکفّ مع فقد الأصابع الحکومه، سواء کان بلا أصابع خلقه أم بآفه أم بجنایه جان. مسئله سوم این است که یک نفر انگشت ندارد و فقط کف را دارد البته کف به معنای فارسی، نه کف در زبان عربی،چون در زبان عربی به مجموع دست کف می گویند،یعنی از نوک انگشتان گرفته تا مچ را کف می گویند- دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) در مسئله سوم حضرت امام می فرماید: «فی قطع الکفّ مع فقد الأصابع الحکومه» این به اعتبار ما سبق است، چون سابقاً این آدم کف سالمی داشت، الآن کف سالم ندارد،نه اینکه کف را در کف فارسی به کار برده باشد، یعنی این گونه نیست که کف را در کف فارسی به کار ببرده باشد، بلکه کف را به همان کف عربی به کار برده، ولی به اعتبار اینکه کف همیشه اصابع دارد، فلذا این گونه تعبیر کرده است. اگر دست کسی را قطع کردند که اصابع ندارد،در اینجا چه باید کرد،آیا سراغ مساحت برویم یا سراغ حکومت؟ حضرت امام (ره) و آقایان می گویند در اینجا مساحت نیست، بلکه مراد حکومت است، فی قطع الکفّ مع فقد الأصابع الحکومه، سواء کان بلا أصابع خلقه- یعنی مادر زادی انگشت نداشته- أم بآفه- در اثر مریضی انگشتان خود را از دست داده- أم بجنایه جان- یا کسی انگشتان این آدم را قطع کرده- می فرماید در اینجا حکومت است، چرا؟ نظر علامه قال العلّامه: و فی قطع کفّ لا إصبع علیه الحکومه. وجهه عدم تقدیر له، و لا تطلق الید علی الکفّ وحده، و إطلاقه علی الأصابع وحدها للنّص. علامه می فرماید در اینجا دیه نیست، یعنی پانصد دینار نمی دهند، چرا؟ چون کلمه ی « ید» بر آن اطلاق نمی شود،زیرا « ید» به مجموع اطلاق می شود نه تنها به کف، فلذا باید ارش بدهد. إن قلت: چطور در باب سرقت به چهار انگشت، کلمه ی «ید» و دست اطلاق شده است ؟ قلت: می گوید در آن مورد نص داریم، یعنی در نص و روایت، بر انگشتان اطلاق ید شده، یعنی تعبداً به پنج انگشت دست می گوییم، اینکه قرآن کریم می فرماید:« وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّـهِ وَاللَّـهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» نصّ و روایت معصوم (علیه السلام) می گوید مراد از ید و دست در این آیه مبارکه، چهار انگشت است و اگر نص نداشتیم،به چهار انگشت ید و دست اطلاق نمی شد. فقط چیزی که هست، علامه می گوید به شرط اینکه ارش بالاتر از پانصد دینار نباشد، مثلاً اگر یک زن بسیار زیبائی است که بریدن دست او واقعاً خیلی صدمه ی زیادی به زیبائی اش زده است یا یک کار گر فعالی است که از دستش طلا می بارید یا نقاشی بود که با دستش نقاشی می کرد، ممکن است عرفاً برای این آدم ارش بالاتر از پانصد دینار تعیین کنند، علامه می گوید این نمی شود،یعنی نمی شود برای این گونه چیزها ارش بالاتری در نظر گرفت، چرآ؟ چون این از قبیل : «زیاده الفرع علی الأصل» می شود و «زیاده الفرع علی الأصل»

صحیح نیست،حضرت امام هم حکومت را انتخاب کرده. بیان استاد سبحانی ولی یک احتمال در اینجا به نظرم رسیده که دیگران هنوز به این احتمال نرسیده اند و آن اینکه چرا سراغ مساحت نرویم، بگوییم راحه و کف دست،نسبت به دست نصف است و باید نصف دیه را بدهد، چون از قبیل:«ما لا نص فیه» است و در «ما لا نص فیه» ممکن است ارش باشد و ممکن است مساحت،کما اینکه در مسائل بعدی دنبال مساحت هم خواهیم رفت فلذا احتمال می دهیم که اینجا مساحت را در نظر بگیریم و نصف دیه دست را بدهیم -که دویست و پنجاه دینار می شود- بهتر باشد. خلاصه مسئله سوم این شد که اگر جانی دست کسی را - که انگشت ندارد- قطع کند، حضرت امام و سایر فقها می گویند ارش و حکومت دارد، ولی ما احتمال مساحت هم دادیم. المسأله الرابعه: لو قطعت الکفّ ذات الأصابع مع زیاده من الزند. فرع اول اگر جانی دست کسی را از مچ قطع کرد، ولی کمی از مفصل بالاتر رفت، مثلاً یک سانت از مفصل و مچ بالاتر رفت، ولی به ذراع نرسید فرع دوم فرع دوم همین دست را قطع کردند، نه تنها از زند رفت بالا، بلکه مقداری از ذراع را هم گرفت،در اینجا چه باید کرد،آیا این زیادی، زیادی بر زند و زیادی از ذراع،مشمول حکومت است یا مشمول مساحت؟ مرحوم بهبهانی می فرماید اصلاً زیادی در اینجا حکمی ندارد، با این وجود چه باید کرد؟ اقوال در اینجا سه احتمال وجود دارد: قول اول: غالب فقها می گویند در اینجا ارش و حکومت است. مرحوم صاحب مفتاح الکرامه از خیلی ها نقل کرده که قائل به ارش هستند، چرا؟ أخذاً بالضابطه الکلّیه، أعنی کلّ ما لم یرد فیه نصّ ففیه الأرش. قول دوم: قول دوم این است که در اینجا ارش نیست، بلکه مساحت است، مرحوم صاحب جواهر همین را تایید می کند،چرا؟ چون در جاهای دیگر در این موارد،همیشه مساحت را در نظر می گیرند، چیزی که دارای مساحت است و قابلیت اندازگیری است، باید اندازه گیری کرد. قول سوم: قول سوم مال صاحب مفاتیح است، یعنی فیض کاشانی، ایشان می گوید اصلاً چیزی نیست، چرا؟ لأنّ الأضعف تدخل فی الأغلظ، می گوید آن دو سانت داخل می شود در دست،البته سومی ظاهراً مبنای صحیحی ندارد، چرا؟ به جهت اینکه این آدم دو جنایت کرده، یک جنایت دست و یک جنایت هم ذراع، بنابراین، قول سوم که می گوید:« الأضعف داخل فی الأغلظ» صحیح نیست، امر دایر است بین قول اول و قول دوم، گروهی می گویند دیه، گروهی می گویند ارش، گروهی هم مانند صاحب جواهر می گوید مساحت، و هیچکدام در نظر ما ترجیحی بر دیگری ندارد،صاحب جواهر می گوید لعل اصحاب که گفته اند ارش، مرادش از ارش، مساحت است، چون تقدیر ندارد فلذا ارش گفته اند و مراد شان همان مساحت است. بیان استاد سبحانی من هم نتوانستم از این دوقول را یکی را انتخاب کنم، چون هردو احتمال می رود، یعنی نمی دانم ارش است یا مساحت. المسأله الخامسه: در این مسئله خامسه و پنجم، چهار فرع است، هر چند عبارت حضرت امام،چهار فرع را نمی رساند، اما چهار فرع قابل فرض است. فرع اول اگر دست کسی را از مرفق قطع کردند، قابل قصاص است. فرع دوم اگر جانی، دست کسی را از منکب قطع کرد، که مفصل دارد و قابل قصاص است، می فرماید همه اینها یک دیه دارد که پانصد دینار باشد. چرا؟ لإطلاق الأدله، چون ادله می گوید:« للید خمسمائه دینار»، زیرا کلمه ی « ید» بر همه اینها اطلاق می شود، یعنی به منکب هم می گویند: ید. فرع سوم حال اگر جانی،دست کسی را از مرفق قطع کرد،منتها کمی بالاتر، یا از منکب قطع کرد،منتها کمی بالاتر، همان مسئله ی قبلی می آید که هل هنا أرش، هل ههنا مساحه، أو لا أرش و لا مساحه؟ بنابراین،در این مسئله پنجم، چهار فرع را می توانیم بگنجانیم: الف: تنها از مرفق قطع کند، ب: تنها از منکب قطع نماید، ج: از مرفق کمی بالاتر قطع کند، د: از منکب کمی بالاتر قطع نماید. اولی حکمش و دومی حکمش روشن، سومی و چهارمی مبنی بر فرع قبلی است،اگر در فرع قبلی، فرع قبلی این بود که از زند کمی بیشتر، یا از ذراع کمی بیشتر، اگر در آنجا مساحت گفتید، در اینجا هم بگویید مساحت، اگر در آنجا ارش گفتید،در اینجا هم ارش بگویید: متن تحریر الوسیله فی قطع الید من المرفق خمسمأئه دینار کان لها کفّ أو لا، و من المنکب کذلک کان لها مرفق أو لا، و لو

قطعت من فوق المرفق فیحتمل فی الزّیاده الحکومه و یحتمل الحساب مساحه. بیان استاد سبحانی ممکن است در اینجا یک احتمال دیگر هم بدهیم و آن اینکه بگوییم حاکم مخیر است بین ارش و مساحت، که این می شود قول چهارم در مسئله.

ص: ۲۱

دیه یدان و دو دست کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه یدان و دو دست اگر انسانی در یک دست، دو دست داشته باشد، یعنی در کنار ید اصلی، یک ید و دست دیگری هم داشته باشد (یا از مچ یا از مرفق) و هردو هم رشد کنند، مسلماً یکی از اینها اصلی است و دیگری زائد، یعنی نمی توان گفت که هردوی آنها اصلی هستند، بلکه یکی اصلی است و دیگری زائد، قهراً آنی که اصلی است، دیه اش روشن است، اما اگر جانی زائد را ببرد، زائد از قبیل «ما لا تقدیر فیه» است، و چیزی که «لا تقدیر فیه» باشد،حکومت و ارش دارد، البته تشخیص حکومت در اینجا کار مشکلی خواهد بود، مثلاً- این دست بودنش یک مزایایی داشت، که حالا آن مزایا را ندارد. در دست تا حدی مشکل خواهد بود،چون دست زیادی غالباً کارایی ندارد، با این وجود آقایان می گویند حکومت دارد، تشخیص حکومت در اینجا کاری مشکلی است. فرع دوم البته گاهی عرف تشخیص ید اصلی از ید فرعی را می فهمد، گاهی عرف نمی فهمد و فقط اهل خبره می فهمند، هر یکی از این دست ها حرکت می کند و چیزی را می گیرد، هر کدام که حرکتش قوی باشد، او ید اصلی است، آن دیگری که ضعیف است، معلوم می شود فرعی است، هردو نمی تواند یکسان و یکنواخت باشند، بطش و قبض هردو نمی تواند یکنواخت و یکسان باشد فلذا هر کدام که بطش و اخذش قوی و شدید باشد، آن اصلی است و دیگری فرعی، حال اگر عرف ید اصلی را از ید فرع تشخیص نداد، برای تشخیص آنها به اهل فن مراجعه می کنند. آنگاه حضرت امام یک مقسمی را بیان می کند که این مقسم در فرع اول اثر بخش نیست، اما در فرع بعدی اثر بخش است،می فرماید: «و مع الاشتباه و عدم التمیز»، این را مقسم قرار می دهد، در فرع بعدی این موثر نیست،حال اگر ید اصلی و غیر اصلی تشخیص داده نمی شود و یک نفر آمد و هردو را قطع کرد، این جانی باید یک حکومت بدهد و یک دیه، در اینجا عدم تمیز موثر نیست،خواه متمیز باشد و خواه متمیز نباشد، این جانی دوتا کار کرده، یعنی هم ید اصلی را قطع کرده و هم ید فرعی را ، تمیز و عدم تمیز، در اینجا موثر نیست، این مقسم را که برای این فرع قرار داده، در این فرع تمیز و عدم تمیز موثر نیست، چرا؟ چون خواه بشناسد یا نشناسد، یک حکومت دارد و یک دیه، فلذا موثر نیست. بلی، در فرع بعدی موثر است. حال اگر ید اصلی و فرعی شناخته شده نیست، ولی دو نفر آنها را قطع کردند، یعنی جانی اول یکی را قطع کرد،جانی دوم هم دیگری را،و ید اصلی و فرعی هم قابل باز شناسی از همدیگر نیست،در اینجا چه می شود کرد؟ در اینجا اشتباه و خطا منشأ اثر است، چون یخه هر کدام را که بگیریم،می گوید من اصل برائت دارم، یعنی اصل این است که من بیش از حکومت بدهکار نیستم، همیشه حکومت کمتر از دیه است، جانی دوم هم نسبت به خودش برائت جاری می کند و می گوید اصل این است که من هم بیش از حکومت بدهکار نیستم. اشکال ممکن است کسی بگوید از این دو اصل (برائت) دروغ است،چون یکی از این دو جانی قطعاً ید اصلی را قطع کرده. جواب مرحوم شیخ جواب این را در باب قطع داده و گفته تعارض اصلین در شخص واحد سبب سقوط می شود،یعنی نسبت به شخص واحد اثر بخش است، فرض کنید من نمی دانم که جامه سمت راست نجس

است یـا جـامه سـمت چپ، یـا آب سـمت راست نجس است یـا آب سـمت چپ؟ اگر اصاله الطهاره را نسبت به هردو جاری کنـد،این قطعاً دروغ است،اما نسبت به دو نفر دروغ نیست، جانی اول هم می گویـد من اصاله البرائه من الزائـد علی الحکومه جاری می کنم،جانی دوم هم می گویـد من هم اصاله البرائه من الزائد علی الحکومه جاری می کنم، در نتیجه دوتا حکومت و ارش به «مجنی علیه» پرداخت خواهد شد. حال اگر یک نفر - در صورت اشتباه- یکی را قطع کرد و ما از او حکومت گرفتیم، ولی بعـد از مـدتی دیگری را هـم قطع نمـود، مسلماً بایـد دیـه بدهـد،چرا؟ چـون علـم اجمـالی داریـم کـه این آدم دوتـا خطا کرده،یـک حکومت و یـک دیه، اگر از اولی حکومت گرفتیم، در دومی حتماً بایـد دیه بگیریم. پس فرع اول با فرع دوم فرق دارد،چون فرع اول را دو نفر انجـام داده بودنـد، فرع دوم را یـک نفر انجـام داده بود،منتها مترتباً، یعنی اول یکی را قطع کرد و حکومتش را هم پرداخت نمود و بعـد از مـدتی دومی را قطع می کند، در دومی باید دیه بدهد، چرا؟ چون علم اجمالی داریم بلکه تفصـیلی داریم که این آدم یـدی را قطع کرده است:« و لو کـان القـاطع واحـداً لکن قطع الثانی بعـد دفع الحکومه فالظاهر لزوم دیه کامله علیه». متن تحریر الوسیله المسأله السادسه: لو کانت له یـدان علی زند أو علی مرفق أو علی منکب ففی الأصـلیه دیه الیـد کـامله و فی الزائـده الحکومه، و التشـخیص بینهمـا عرفی أو موکول إلی أهل الخبره، و مع الاشـتباه و عـدم التمیز- این مقسم است و این مقسم در فرع بعدی موثر نیست- لو قطعهما معاً شـخص واحد فعلیه الدیه و الأرش- اشـتباه و خطا در این فرع موثر نیست،خواه متمیز باشـد و خواه متمیز نباشـد،بایـد یـک دیه بدهـد و یـک حکومت-، و مع تعـدد القاطع فالظاهر الحکومه بالنسـبه إلی کـل منهمـا ، و لو کـان القاطع واحـداً لکن قطع الثانی بعـد دفع الحکومه فالظاهر لزوم دیه کامله علیه. حضـرت امام نبایـد بفرمایـد ظاهر این است که دیه کـامله دارد، بلکه بفرمایـد متعین این است که دیه کامله بدهـد، چرا؟ چون اگر در اولی حکومت باشـد، در دومی نمی توانـد حکومت باشـد، چون یـا اولی دیه است و دومی حکومت، یـا بالعکس، مگر اینکه کسـی بگویـد وقتی اولی حکومت شـد و شـرع آن را امضـا کرد، این دلیل نمی شود که بگوییم یا اولی یـد است یا دومی، خلاصه به نظر مـا متعین این است که دیه کـامله بدهـد نه اینکه ظـاهر دیه کـامله باشـد. الحـادی عشـر: الأصابع المسأله الأولی: فی أصابع الیدین کامله، و کذا فی أصابع الرجلین و فی کلّ واحده منهما عشـر الدّیه من غیر فرق بین الإبهام و غیره اقوال در اصابع یدین، سه قول یـا چهـار قول داریم قول اول البته در مجموع اصابع هیـچ اختلاف نیست، یعنی اگر کسـی مجموع اصابع یک دست را قطع کند، خمسمائه دینار، یعنی دیه اش پانصد دینار است و هکذا رجلین، یعنی اگر اصابع پا را یکجا قطع کند،در یکی نصف دیه است و در مجمـوع،مجموع دیه است، بنـابر این، یکجـا قطع کردن جـای بحث نیست، بحث در جـایی است که اگر متفرق باشد، فقط سبابه را قطع کند یا وسطی را قطع کند، یا بنصر و یا خنصر را قطع کند، یکی را یا دوتا را قطع کند: مشهور در میان فقهای شیعه این است که:« سواسیه»، یعنی هر کدام عشر دیه است، این فتوا مشهور است، ولی شیخ طوسی این فتوا را از شافعی نقل می کنـد، اما خودش این فتوا را انتخاب نمی کنـد، بلکه قول دوم را انتخاب می کنـد که در آینـده خواهـد آمد. پس قول اول در میان فقهای شـیعه مشـهور است و صاحب کتاب «مفتاح الکرامه» این قول را از خیلی ها نقل می کنـد، من حـدود شـش روایت در اینجـا آورده ام، جواهر بـا آن تبحرش دو روایت آورده، ولی ما شـش روایت آوردیم که این اصابع سواسـیه، فتوای شافعی هم همین است،البته این نقطه ضـعف این روایات است که موافق با فتوای شافعی است، و الا شش روایت داریم که اینها مساوی هستند. قول دوم اما قول دوم بین اینها اختلاف می اندازد، مثلاً برای ابهام ثلث قائل است، برای چهارتای دیگر دو ثلث قائل است، مرحوم شـیخ در خلاف بعـد از آنکه قول اول را از شافعی نقل می کند، می گوید اصـحاب ما روایت کرده اند که ابهامش یک ثلث است، چهار تا اصبع دو ثلث است. روایات حالا ما دلیل قول اول را می خوانیم که شش روایت است. روایت حلبی ۱: محمـد بـن الحسـن باسـناده عـن علی بـن ابراهیـم ، عـن أبیـه ، عـن ابـن أبی عمیر عـن حمـاد ، عـن الحلبی ، عن أبی

عبدالله(علیه السـلام):« فی الأصـبع عشـر الدیه إذا قطعت من أصـلها أوشلّت ، قال: و سألته عن الأصابع أهنّ سواء فی الدیه؟ قال: نعم» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۳، روایت حکم بن عتیبه ۲: محمد بن یعقوب ، عن محمد بن یحیی ، عن أحمـد بن محمـد ، و عن علی بن ابراهیم ، عن أبیه ، عن ابن محبوب ، عن هشـام بن سالم ، عن زیاد بن سوقه ، عن الحکم بن عتیبه قـال: سألت أبا جعفر(علیه السـلام) عن أصابع الیـدین و أصابع الرجلین أرأیت ما زاد فیهما علی عشـره أصابع أو نقص من عشـره فیها دیه؟ قال: فقال لی: «یا حکم الخلقه الّتی قسـمت علیها الـدیه عشـره أصابع فی الیدین ، فما زاد أو نقص فلا دیه له ، و عشره أصابع فی الرجلین فما زاد أو نقص فلا دیه له ، و فی کل أصبع من أصابع الرجلین ألف درهم ، و کلما کان من شلل فهو علی الثلث من دیه الصحاح» همان مدرک،الحدیث ۱، روایت عبد الله بن سنان ۳: و باسناده عن أحمد بن محمد ، عن الحسن بن محبوب- صـحیحه است- ، عن عبدالله بن سنان ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال:«أصابع الیدین و الرّجلین سواء فی الدّیه فی کلّ أصـبع عشـر من الابل» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحـدیث۴: روایت سماعه ۴: و باسناده (شـیخ) عن الحسین بن سعید ، عن الحسن- حسن بن علیّ بن فضّال-، عن زرعه ، عن سماعه قال: سألته عن الأصابع هل لبعضها علی بعض فضل فی الـدیه؟ فقال:« هنّ سواء فی الـدیه» همان مدرک، الحدیث ۶، روایت ابی بصیر ۵: و عنه ، عن القـاسم ، عن علیّ ، عن أبی بصـیر ، عن أبی عبدالله(علیه السـلام) قال: «فی السنّ خمسه من الابل أقصاها و أدناها سواء ، و فی الأصـبع عشـره من الابل» همان مدرک، الحدیث۷، ۶: محمد بن علیّ بن الحسـین باسناده عن ابن بکیر، عن زراره، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «فی الإصبع عشـره من الابل إذا قطع من أصلها أو شلّت» همان مدرک، الحدیث ۸، ما تا اینجا شـش روایت را آوردیم در حالی مرحوم صاحب جواهر فقط دو روایت آورده، مشهور هم فتوایش همین است، کسانی که فتوایش همین است عبارتند از: و فی کشف الرموز: أنّه الأظهر بین الأصحاب و الأشهر فی الروایات، و فی السرائر أنّه هو الصحیح الذی تقتضیه أصول المذهب، و فی الرّیـاض أنّه علیه المتأخّرون کـافّه، و فی النـافع: أنّه الأشـهر، و فی المسالـک و مجمـع البرهـان و المفاتیـح: أنّه المشـهور. بنابراین، شـهرت عملی طبق این روایات است. دیدگاه آیه الله خوئی در این میان از فقهای معاصـر،حضـرت آیه الله خوئی، این فتوا را قبول نکرده و فرموده هر چنـد این فتوا مشـهور است، ولی مطـابق فتوای شـافعی است، مـا عرض کردیم شـیخ در کتـاب خلاف، از شافعی نقل می کند که مساوی است، بعد می گوید: و روی أصـحابنا أنّه فی الإبهام ثلث و فی الباقی ثلثان، دومی را نظر می دهـد، ولی ایشان می گویـد تقیه در این روایات بوده، ولذا فتوا بر این نمی دهد و می خواهد قول دوم را انتخاب کند. اشکال استاد سبحانی بر بیان آیه الله خوئی ولی اگر کسی کتاب تعادل و تراجیح را با دقت بخواند، می فهمد که شهرت حرف اول را می زنـد، تقیه حرف بعـدی را می زند،ما در اصول گفتیم شـهرت از مرجّحات نیست، بلکه از ممیزات حجت از لا حجه است، تقیه از مرجحات است، یعنی مرجّح الحجه علی الحجّه، روایاتی که در باره شهرت بود،گفتیم از این روایات استفاده می شود که شـهرت ممیز الحجّه عن لا حجّه، ولذا شخصـی از زبان امام صادق علیه السلام شنید که نصف مال را به دختر و نصف دیگر را به عمو بدهد، او عمل نکرد، وقتی در کوفه آمد و اصـحاب را دیدند همگی گفتند که این فتوا از روی تقیه داده شده، بایـد همه را به دختر بـدهی،بعداً که خـدمت حضـرت رفت و داسـتان را نقـل نمـود، حضـرت فرمود تـا کنون که به آن عمل نکردی؟ جواب داد که نه، حضـرت فرمود پس همه را به دختر بده،معلوم می شود که موقعیت شهرت به قدری است که راوی بـا اینکه از امـام شـنیده بود که نصف را به عمو بدهـد، بـا این وجود به قول امام عمل نکرد، بلکه به قول اصـحاب أبی جعفر و صادق (علیهما السلام) عمل کرد. بنابراین، حقش این بود که حضرت آیه الله خوئی قول اول را انتخاب کند،چون شهرت اقوی از تقیه است. علاوه براین، شـافعی در سـال: ۱۵۰ متولـد شـده و در سال: ۲۰۴ فوت نموده، و حـال آنکه حضـرت صـادق علیه السلام در سال: ۱۴۸ فوت نموده، اصـلاً شـافعی در آن زمان نبوده، البته فتوای شافعی ریشه در پیشـینیان داشـته، اما آنچنان هم

نبوده که حضرت تقیه کند ولذا قول اول از نظر ما اقوی است. قول دوم ما علیه الشیخ فی الخلاف، و حکی عن الوسیله: فی الإبهام ثلث دیه الید الواحده و فی الأربع البواقی الثلثان بالسویه. قال الشیخ: و روی أصحابنا أنّ فی الإبهام منها ثلث دیتها و فی الأربع منها ثلثا دیتها بالسویه. و قال الشافعی: الخمسه متساویه فی کلّ واحده عشر من الإبل. قال ابن حمزه: و دیتها (أنمله الابهام) ثلث دیه الید، و فی قطع أنمله من سواها ثلاثا دیتها سوی دیه الید. البته جایی که در انمله بگوید، در اصابع به طریق اولی خواهد گفت، دلیل شان چیست؟ دلیل شان روایت ظریف است. و استند فی ذلک إلی ما فی کتاب ظریف من قوله: «فی الابهام إذا قطع دیه الید مائه دینار و ستّه و ستون دیناراً و ثلثا دینار- إلی أن قال- و فی الأصابع فی کلّ أصبع سوی دیه الید ثلاثه و ثمانون دیناراً و ثلث دینار». همه اینها را اگر حساب کنیم،مجموعش می شود دیه کامل. حال بحث در این است که آیا قول ظریف را بگیریم که بین ابهام و انگشتان فرق می گذارد، یا روایات ششگانه را بگیریم؟ مرحوم آیه الله خوئی روایات ششگانه را رها کرده، این روایت (روایت ظریف) را گرفته، ولی این روایت قائلش خیلی کم است،به نظر ما قول اول محکم است، قول دوم به درجه قول اول نمی رسد فلذا شهرت حرف اول را می زند، تقیه حرف دوم را.

ص: ۲۲

دیه اصابع و انگشتان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه اصابع و انگشتان سخن در باره اصابع بود، که در آن چند قول وجود داشت:. قول اول قول اول این شد که همه اصابع از نظر قیمت و ارزش یکسانند، یعنی انگشت ابهام با سایر اصابع چندان فرقی ندارد و در این مورد چند روایت هم داشتیم که بررسی شد. قول دوم قول دوم این شد که دیه انگشت ابهام یک ثلث است و دیه چهار انگشت دیگر دو ثلث می باشد، یعنی یک ثلث مال انگشت ابهام و دو ثلث دیگر مال چهار انگشت دیگر است. دیدگاه شیخ طوسی گویا مرحوم شیخ طوسی همین قول دوم را انتخاب کرده است، ایشان بعد از آنکه قول اول را نقل می کند، می فرماید:«و روی أصحابنا»، قول خودش را نسبت به اصحاب می دهد و می گوید: «و روی أصحابنا»، ولی جمله ی«و روی أصحابنا» دلیل نیست که اصحاب هم به آن روایت عمل کرده باشند. بنابراین، بین این دو قول اختلاف است. نظریه استاد سبحانی ولی ما به این نتیجه رسیدیم که چون قول اول هم شهرت روائی دارد و هم دارای شهرت فتوایی می باشد، و شهرت عملی دارد، از این رو قول اول که می گویند همه اصابع مساوی و یکسانند مقدم بر قول دوم می باشد، هر چند قول اول موافق اهل سنت است و قول دوم مخالف، و ما عرض کردیم که شهرت «ممیز الحجّه عن اللا حجّه» است، تقیه ممیّز الحجه عن لا حجّه نیست، بلکه «مرجّح أحدی الحجّتین علی الحجّه الأخری است. قول سوم قول سوم، مال أبو الصلاح حلبی است، ایشان در عین حالی که شاگرد شیخ طوسی است، شیخ طوسی در کتاب رجال خود،اسم شاگرد خود را (که ابو الصلاح باشد) آورده،معلوم می شود که ایشان شاگرد معتبری بوده، سنش هم بیش از شیخ است،یعنی با اینکه شاگرد شیخ است، ولی از شیخ بزرگتر است،چون ابو الصلاح متولد سال: ۳۷۴ است، جناب شیخ طوسی متولد سال:۳۸۵ است، تقریباً نه سال از شیخ بزرگتر است و در عین حال شاگرد شیخ است، البته پیش مفید و سید مرتضی هم درس خوانده،پیش شیخ هم درس خوانده بود، ولی در عین حال برای اولین بار می بینم که یک استادی در کتاب خودش وقتی که می خواهد اسامی اعاظم را بنویسد، شاگرد خود را هم نوشته است، یعنی ابو الصلاح را هم

نوشته است، ایشان (ابو الصلاح) کتابی در فقه دارد بنام:«الکافی» که من از آنجا نقل کرده ام، و همچنین کتابی در عقائد دارد بنام: «المعارف» تا حال هم دوبار چاپ شده است، ولی هنوز آن چاپی که در شأن این کتاب باشد،چاپ نشده، خیلی کتاب عقیدتی خوبی است. دیدگاه ابو الصلاح حلبی جناب ابو الصلاح می گوید من نظر دیگری دارم،ایشان راجع به ابهام همان قول دوم را می گوید، در ابهام نظرش همان قول شیخ طوسی است که ثلث دیه الید باشد، اما وقتی که به سایر اصابع می رسد، نظرش عوض می شود و می گوید: «کلّ أصبع عشر الدّیه»، لابد مراد ایشان دیه الید است، عشر الدّیه، «الف و لام» عوض از مضاف الیه است. پس ابهامش با قول شیخ طوس یکی است،تفاوت در سایر اصابع است، چون شیخ طوسی گفت اصابع چهارگانه،« ثلثا الدّیه»، ایشان می گوید این چهار تا،دیه اش «کلّ عشر الدّیه»، یعنی هر انگشتی دیه اش پنجاه دینار است - (بعضی از اصحاب درس می گوید مراد از عشر دیه، عشر دیه نفس است، که با این فرض دیه هر انگشت یکصد دینار می شود- در مورد «ابهام» همان حرف شیخ طوسی را می زند که «ثلث الدیه» باشد، یعنی ثلث دیه الید. برای ابهام یک ثلث دیه ید را قائل است که می شود:۱۶۶ دینار و خورده ای، برای هر انگشت هم عشر دیه ید واحده را قائل است، مثلاً دیه ید واحده پانصد دینار است، قهراً عشرش می شود: پنجاه دینار،که چهار تایش می شود دویست دینار، دویست دینار به ضمیمه: ۱۶۶ دینار می شود کمتر از پانصد دینار،ولذا این قول با ضابطه سازگار نیست،باید بالأخره پانصد دینار را پر کند،قول اول پر کرد و گفت همه اش مساوی است،قول دوم هم پر کرد و گفت مساوی است، چون گفت ابهام دیه اش یک ثلث است، چهار تای دیگر هم دو ثلث، هردو قول،پانصد تا را پر می کند، اما این قول پر نمی کند،چون می گوید ابهام ثلث الدّیه،که می شود:۱۶۶ دینار و خورده ای، چهار انگشت دیگر هم هر کدام شان می شود عشر الید،عشرش می شود: پنجاه دینار، چهار تایش می شود: دویست دینار، دویست به اضافه ۱۶۶ دینار می شود :۳۶۶ دینار و خورده ای، هرگز به اندازه ید نیست. اگر مرادش از عشر دیه،دیه ید واحده باشد، کمتر از پانصد دینار می شود،و اگر مرادش دیه نفس باشد،بیشتر از دیه نفس می شود. و هنا قول ثالث: اختاره أبو الصلاح الحلبی، قال: فی کلّ إصبع عشر الدّیه إلّا الابهام فدیتها ثلث دیه الید. من به فرمایش ایشان اشکال گرفته ام و گفته ام: یلاحظ علیه:أنّه إن أراد عشر دیه الید الواحده تکون دیه الید عندئذٍ أقل من خمسمائه دینار ، و ذلک لأنّ عشر دیه الید الواحده عباره عن خمسین دیناراً ، فتکون دیه الأصابع ۴ ضرب در ۵۰ مساوی با ۲۰۰ دیناراً للأصابع الأربع و بما أنّ دیه الابهام ثلث دیه الید۶/۱۶۶ مساوی با ۵۰۰ تقسیم بر ۳. فمجموع دیه الأصابع الخمسه ۳۶۶ مساوی با ۳۶۶ + ۲۰۰ دینارا ، فلو جمعا یکون أقل من دیه الید الواحده. و هو أقل من دیه الید الکامله أی (۵۰۰ دینار) کماتری در هر صورت عبارت ایشان اگر دیه النفس باشد،بیشتر می شود، و اگر دیه الید الواحده باشد کمتر می شود، بحث را در جایی پیاده کنید که ابهام را قطع کرد،بعداً آمد اصابع را قطع کرد. المسأله الثانیه: دیه کلّ إصبع مقسومه علی ثلاث عقد فی کلّ عقده ثلثها و فی الابهام مقسومه علی اثنتین فی کلّ منهما نصفها. تا کنون دیه اصابع را بررسی می کردیم و مبنای ما این شد که دیه همه ی انگشتان یکسانند،بر خلاف جناب شیخ طوسی که می گفت اصابع چهار گانه یکسانند،ولی انگشت ابهام،یک کمی بیشتر است. حال اگر روی مبنای خود بحث کردیم که همه انگشتان مساوی هستند، انامل چطور است، انامل،جمع «أنمله» است و «أنمله» مفرد است نه جمع،اگر هم جمع باشد،جمعی است که مفرد ندارد، «أنمله» بند اول انگشتان را می گویند،ممکن است بند دوم و سوم را هم انمله بگویند، می فرماید هر اصبعی قرار شد که دیه اش ده شتر باشد یا یکصد دینار باشد یا هزار درهم باشد، تقسیم می شود هر انگشتی به سه قسمت، هر انملی یک سوم دیه اصبع را دارد، اگر بنا باشد هزار درهم بدهیم، هر کدام از این انمله ها:« ۳۳۳» و خورده ای دیه اش است، و مسئله هم علی الظاهر اختلافی نیست. قال الشیخ فی الخلاف: فی کلّ أنمله من الأصابع الأربع ثلث دیتها و فی الإبهام نصف دیتها لأن لها مفصلین ، و به قال أبو حنیفه ، و قال الشافعی : فی أنمله الابهام ثلث

دیتها مثل غیرها لأن لها ثلاث أنامل ظاهرتان و باطنه. الخلاف: ۵/۲۹۴. و قال المحقق: و دیه کلّ إصبع مقسومه علی ثلاث أنامل بالسویه ، عدا الإبهام فإنّ دیتها مقسومه بالسویه علی إثنین. شرائع الإسلام: ۴/۲۶۸. و یدل علیه ما رواه الصدوق عن السکونی بطریق قوی . محمد بن الحسن باسناده عن السکونی، عن أبی عبدالله(ع): « أنّ أمیر المؤمنین(ع) کان یقضی فی کلّ مفصل من الإصبع بثلث عقل (دیه) تلک الإصبع إلّا الإبهام فإنّه کان یقضی فی مفصلها بنصف عقل (دیه) تلک الإبهام ، لأن لها مفصلین» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۴۲ من أبواب دیات الأعضاء ، الحدیث ۱. این حدیث را هم شیخ نقل کرده و هم صدوق، و از جانب دیگر فقهای ما به روایات سکونی و نوفلی عمل کرده اند. و علی هذا فلو قطع أنمله من السبابه ففیها ثلث دیه الاصبع ، أما لو قطع أنمله من الابهام ففیها نصف دیه الاصبع. المسأله الثالثه: فی الإصبع الزائده إذا قطعت من أصلها ثلث الأصلیه، و لا یبعد جریان الحکم بالنسبه إلی الأنمله الزائده شده تا کنون بحث ما راجع به دست زائد بود و گفتیم دست زائد اصلش دیه دارد، زائدش حکومت دارد، اما در اصبع اینگونه نیست، اگر کسی انگشت اضافی هم دارد و شش انگشتی است یا انمله ی زائد دارد، یعنی یکی از انمله هایش زاید است، در اولی کأنّه اجماع است که ثلث دیه اصلی را می دهند، مثلاً یک دست که هزار درهم بود، برای اصبع زاید ثلث دیه اصلی را می دهند. پرسش ممکن است کسی بگوید در آینده خواهیم خواند که اصبع زایده ثلث دیه اصبع را دارد نه اینکه حکومت و ارش داشته باشد، اینجا هم بگویید در دست زاید هم بگویید ثلث دست. پاسخ جوابش این است که در آنجا نص و روایت داریم، فلذا منصوص بود،از این رو نمی توانیم آنجا را به اینجا قیاس کنیم، خلاصه ید زایده دارای نص و روایت بود، با وجود نص و روایت نمی توان قائل به حکومت شد، گفت اصل دست دیه دارد، زایدش هم ارش دارد، ولی در اینجا روایت بر عکس است،مثلاًـ اگر کسی انگشت اضافی دارد،انگشت اضافی دیه اش ثلث دیه خود آن انگشت است،اما در دومی هیچ دلیل ندارد، دومی این است که انامل اضافه بشود، اینجا دلیل نداریم تا بگوییم ثلث دیه یک انمله را دارد،این را فقط قیاس کرده و الاـ هیچ دلیلی ندارد هر چند حضرت امام می فرماید بعید نیست که بگوییم انمله اضافی هم حکمش مثل اصبع اضافی است، یعنی همان گونه که انگشت اضافی،دیه اش ثلث دیه اصبع و انگشت اصلی است،انمله اضافی هم دیه اش، ثلث دیه انمله اصلی است، مگر القای خصوصیت کنیم: فی الإصبع الزائده إذا قطعت من أصلها ثلث الأصلیه، و لا یبعد جریان الحکم بالنسبه إلی الأنمله الزائده. أما الأول: قال المحقق: و فی الاصبع الزائده ثلث الأصلیه. قال السید العاملی إجماعاً کما فی صریح الغنیه أو ظاهرها، و لاـ نعرف فیه خلافاً کما فی کشف اللثام و الروض و الروضه و غیرها. و یدلّ علیه ما رواه المشایخ الثلاثه عن غیاث بن إبراهیم عن أبی عبد الله علیه السلام فی الاصبع الزائده إذا قطعت ثلث دیه الصحیحهن نعم ربما تتوهم المعارضه بینها و بین ما فی خبر الحکم بن عتیبه. روایت غیاث بن ابراهیم ۱: و عنه (محمد بن یحیی) عن أحمد (احمد بن خالد یا احمد ن عیسی) عن محمّد بن یحیی الخزّاز (همه اینها امامی هستند) عن غیاث بن إبراهیم (عامی است،ولی روایاتش معتبر است)،عن أبی عبد الله علیه السلام:« فی الأصبع الزائده: إذا قطعت ثلث دیه الصحیحه» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۳۹ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۲، حضرت امام می خواهد دومی را هم به این ملحق کند، یعنی اگر جانی انمله زایده را قطع کند، ثلث دیه انمله ی صحیحه را بپردازد، ولی این نمی تواند دلیل برای انمله بشود، مگر اینکه الغای خصوصیت کنیم و بگوییم از نظر عرف بین اصبع زایده و انمله زایده فرقی نیست و هردو از یک مساس باز می شوند ولذا فرموده :«لا یبعد» نکته: گاهی در ایران بعضی از قبیله ها وجود دارند که غالب افراد شان شش انگشتی هستند،مخصوصاً در آفریقا و مراگز دیگر شش انگشتی هستند و پنج انگشتی در میان شان خیلی کم است، یا انامل شان بیشتر است،تکلیف آن جمعیتی که طبیعتاً همیشه شش انگشتی هستند چیست؟ قبل از آنکه این را بخوانیم،عبارت وسیله ابن حمزه را بخوانیم،ابن حمزه از علمای قرن پنجم است: وفی قطع أنمله الابهام القصاص، أو نصف دیتها، و دیتها ثلث دیه الید- در اینجا با شیخ طوسی

موافق است- و فی قطع أنمله من سواها ثلث دیتها (ابهام) ثلث دیه الید. روی این عبارت مرحوم صاحب وسیله مطالعه کنید.

ص: ۲۳

دیه اصابع و انگشتان اضافی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه اصابع و انگشتان اضافی سخن در باره جمعیتی است که غالباً دست زاید و اضافی دارند یا انگشت زاید و اضافی دارند، البته این گونه افراد در ایران نیست یا خیلی کم و نادر است، ولی ممکن است در جاهای دیگر باشد و در آنجا جنبه ندرتی هم نداشته باشد، گاهی در ده نفر دو نفر چنین است. دیدگاه امام خمینی (ره) نظر امام این است که این گونه مسائل اثری در دیه نمی گذارد، دیه در انسان های منقسم به پنج انگشت می شود و در آنجا منقسم می شود به شش انگشت،به شرط اینکه زاید نباشد، یعنی اصلی باشد،همچنین اگر انامل آنها بیش از سه تا باشد،یعنی چهار تا باشد، قهراً دیه انامل منقسم می شود به همان چهار تا، یا کمتر باشد،مثل شست انسان،اگر فرض کنیم انگشت وسط آنها که وسطی است، دو انملی باشد،حکم شست ما را دارد،چطور شست ما منقسم به دوتاست، دیه آنها هم منقسم می شود به دوتا،در هر حال تفاوت اثر نمی گذارد،اثر،اثر واحدی است،چرا؟ به جهت اینکه این دیه مال دست است، در این دست ممکن است انسانی باشد که پنج انگشت داشته باشد و ممکن است که شش تا باشد، دیه مال اصبع است، خواه اصبع دو انمله داشته باشد یا سه انمله و یا چهار انمله ، پس طبق قانون اسلام اگر انامل کم است، بر کم منقسم می شود و اگر زیاد است بر زیاد منقسم می شود، اگر اصابع کم است بر کم منقسم می شود و اگر زیاد است بر زیاد منقسم می گردد. دلیل دلیلش هم همین است که للید کذا و للأصابع کذا»، یک قانون کلی است، مصادیق ممکن است از نظر مساحت کم و زیاد بشوند. متن تحریر الوسیله لو کان عدد الأصابع الأصلیه فی بعض الطوائف و کذا عدد الأناملهم الأصلیه زائداً علی القدر المتعارف لا یبعد أن یکون التقسیط علی حسبها. بنابراین،بحث ما در انگشت اضافی نیست،بلکه در انگشت اصلی است ولی همین انگشت اصلی شش تاست، نسبت به ما، انامل زیادی است، ولی نه اینکه زیادی باشد، بلکه اصلی است، منتها بیشتر از سه تا، و گاهی کمتر. حضرت امام (ره) می فرماید:«لا یبعد أن یکون التقسیط علی حسبها». اشتراک در تکلیف همین است،تکلیف،تکلیف واحدی است،اشتراک کل إنسان،خمس مائه،حالا اینکه فلان ید مساحتش بیشتر است و ید دیگر کمتر، اثری در حکم ندارد، اصابع و انامل نیز چنین است، یعنی می خواهد انامل بیشتر باشد یا کمتر. «علی الظاهر» در اینجا نص و روایت خاصی نداریم، فقط می خواهیم استظهار بکنیم،و بگوییم ضابطه کلی مال ید است، اما اینکه بعضی از ید ها مساحتش کمتر و بعضی بیشتر است،اثری ندارد،این دیه مال انامل است،خواه کمتر باشد یا بیشتر. پس یک دلیل بیشتر نداریم و آن اینکه حکم مال طبیعت ید است و نیز حکم مال طبیعت اصابع و انامل است، حالا می خواهد این طبیعت گسترده باشد یا کوتاهتر. المسأله الخامسه: فی شلل کلّ واحد من الأصابع ثلثا دیتها، و فی قطعها بعد الشلل ثلثها. اگر جانی جنایت کند و عضو کسی را شل کند، یعنی کاری کند که آن عضو شل بشود،اما قطع نکند، سابقاً قانون کلی این شد که در شلل مطلقا ثلث دیه همان عضو است، در بینی هکذا،در لب هکذار،در اینجا هم هکذا، اگر جانی کاری کند که انگشت کسی حس نداشته باشد و حس خودش را از دست بدهد و شلل پیدا کند،دو ثلث دیه اصبع را دارد،یک دیه اصبع هزار درهم بود،ثلث آن را باید بدهد که می شود:۳۳۶ و خورده ای می

شود، اما اگر انگشت کسی را شل کرد و رفت، یکی دیگر آمد انگشت شلل را قطع کرد، باید ثلث دیه را بدهد. دلیل این مسئله روایات است،البته روایاتش کمی دقت لازم است، چون بعضی از روایات شلل را عطف بر قطع کرده، و حال آنکه قطع و شلل با همدیگر فرق دارند. اقوال قال الشیخ فی الخلاف: إذا جنی علی أصبع أو مفصل منه، فشلّت کان فیها ثلثا دیتها. و قال الشافعی: فیها دیتها.(الخلاف:۵/۲۴۹ ، المسأله۵۲.) گویا ایشان شلل را با قطع، یکی گرفته است. قال المحقق: وفی شلل کلّ واحده ثلثا دیتها.(شرائع الإسلام :۴/۲۶۸.) و قال العاملی: المحکی فی الخلاف و الغنیه علی أنّ کلّ عضو فیه مقدّر إذا جنی علیه فصار أشل، وجب فیه ثلثا دیته.(مفتاح الکرامه:۲۱/۲۸۴) معلوم می شود که این قاعده، یک قاعده کلی است. پس قاعده کلی این شد که هر جنایتی که منتهی به شلل آن عضو بشود،دو ثلث دیه آن عضو را باید بپردازد،دلیل این مسئله یک روایت خوبی است که چند معارض هم دارد. روایت فضیل بن یسار ۱- و باسناده (شیخ) عن سهل بن زیاد، عن ابن محبوب، عن علیّ بن رئاب- از فقهاست- عن الفضیل بن یسار قال: سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن الذراع إذا ضرب فانکسر منه الزند، قال: فقال :«إذا یبست منه الکفّ فشلّت أصابع الکفّ کلّها فانّ فیها ثلثی الدّیه، دیه الید، قال: و إن شلّت بعض الأصابع و بقی بعض فانّ فی کل أصبع شلّت ثلثی دیتها، قال : و کذلک الحکم فی الساق و القدم إذا شلت أصابع القدم» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۹ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۵. قبلاً خواندیم که فقها از این روایت ضابطه کلی استفاده کرده اند،معلوم می شود که:« و هکذا الحکم فی الساق و القدم»، ضابطه یک ضابطه کلی است، ولی در مقابل این روایت،دو روایت معارض داریم که باید بیان کنیم. روایات معارض ۱:محمد بن علی بن الحسین باسناده عن ابن بکیر ،ق عن زراره ، عن أبی عبدالله(ع) قال: «فی الاصبع عشره من الابل إذا قطعت من أصلها أو شلّت» همان مدرک،الحدیث ۸، و حال آنکه فضیل بن یسار گفت در شلل دو ثلث است، ولی این روایت قطع و شلل را با همدیگر عطف کرده است. آقایان می خواهند این روایت را حمل بر تقیه کنند،چرا؟ چون شافعی گفت که قطع و شلل یکسانند،ولی من احتمال می دهم که این نسخه غلط باشد،یعنی بجای «شلّت» کلمه ی «سلّت» باشد که به معنای از بیخ در آوردن و کشیدن است، بعید نیست که «سلّت» باشد، نه «شلّت» روایت حلبی ۲: محمد بن الحسن باسناده عن علیّ بن إبراهیم ، عن أبیه ، عن ابن أبی عمیر عن حمّاد، عن الحلبی ، عن أبی عبدالله(علیه السلام):« فی الاصبع عشر الدیه إذا قطعت من أصلها أو شلّت ، قال: و سألته عن الاصابع أهن سواء فی الدیه؟ قال: نعم» همان مدرک، الحدیث ۳، اگر این باشد،مسلّما مخالف است،آقایان حمل بر تقیه می کنند، ولی ما گفتیم در اصل سلّت بوده و بعد از نقطه گذاری «شلّت» شده، اگر سلّت باشد،با قطع حکمش یکی است،چون سلّت این است که از بیخ بکنند. بلی، یک روایت باقی می ماند که قابل توجیه نیست. ۱: محمد بن یعقوب ، عن علی بن إبراهیم ، عن محمد بن عیسی ، عن یونس و عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زیاد ، عن محمد بن عیسی ، عن یونس أنه عرض علی الرضا(ع) کتاب الدیات و کان فیه: «فی ذهاب السمع کلّه ألف دینار ، و الصوت کلّه من الغنن و البحح ألف دینار ، و شلل الیدین کلتاهما الشلل کلّه ألف دینار و شلل الرجلین ألف دینار» الوسائل: ج۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات المنافع،الحدیث۱. فقط این روایت جلوی ما را گرفته و الا روایت دیگری نیست و حال آنکه در شلل یدین نباید الف دینار باشد، بلکه باید کمتر باشد،یعنی هفتصد و خورده ای باشد. فعلاً روایت فضیل بن یسار برای ما حجت است،آن دو روایت دیگر قابل حل است،ولی این روایت معارض روایت فضیل بن یسار است. فرع دوم فرع دیگر این است که اگر جانی دست شل کسی را قطع کرد،یا خلقتاً شل بوده، یا لجنایه شل شده بود، یکی آمد آن را قطع کرد،در آنجا هم ثلث دیه همان عضو را می دهد،دلیلش روایت حکم بن عتیبه است. روایت حکم بن عتیبه محمّد بن یعقوب ، عن محمّد بن یحیی ، عن أحمد بن محمّد (این یک سند)، سند دوم: و عن علیّ بن إبراهیم ، عن أبیه ، عن ابن محبوب ، عن هشام بن سالم ، عن زیاد بن سوقه ، عن الحکم بن عتیبه قال: سألت أبا جعفر(علیه السلام) عن أصابع الیدین و

أصابع الرجلين أرأيت مازاد فيهما على عشره أصابع أو نقص من عشره ، فيها ديه؟ قال: فقال لی:« يا حكم الخلقه التی قسمت عليها الديه عشره أصابع فی اليدين ، فما زاد أو نقص فلا ديه له ف و عشره أصابع فی الرجلين فما زاد أو نقص فلا ديه له ، و فی كل أصبع من أصابع الرجلين ألف درهم ، و كلّما كان من شلل فهو على الثلث من ديه الصحاح» الوسائل:ج ١٩ ، الباب ٣٩ من أبواب ديات الأعضاء ، الحديث ١. روايت حسن بن صالح ٢: و عن عدّه من أصحابنا ، عن سهل بن زياد، و عن علیّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب ، عن الحسن بن صالح (الثوری) توثيق نشده، ولی چون حسن بن محبوب از ايشان نقل می كند، بعيد است كه اين آدم، آدم بدی باشد قال: سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن عبد قطع يد رجل حرّ وله ثلاث أصابع من يده شلل ، فقال: و ما قيمه العبد؟ قلت: اجعلها ماشئت ، قال: «إن كانت قيمه العبد أكثر من ديه الأصبعين الصحيحتين ، و الثلاث الأصابع الشلل ردّ الذی قطعت يده على مولی العبد ما فضل من القيمه و أخذ العبد و إن شاء أخذ قيمه الأصبعين الصحيحتين و الثلاث أصابع الشلل ، قلت ، و كم قيمه الأصبعين الصحيحتين مع الكف و الثلاث الأصابع الشلل؟ قال: قيمه الأصبعين الصحيحتين مع الكفّ ألفا درهم ، و قيمه الثلاث أصابع الشلل مع الكف ألف درهم لأنّها على الثلث من ديه الصحاح ، قال : و إن كانت قيمه العبد أقل من ديه الأصبعين الصحيحتين و الثلاث الأصابع الشلل دفع العبد إلى الذی قطعت يده أو يفتديه مولاه و يأخذ العبد» الوسائل: ج ١٩، الباب٢٨ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث٢، محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب مثله» الوسائل: ج ١٩، الباب٢٨ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث٢، اين روايت چطور شاهد است؟ چون اگر سه انگشت شل كسی را قطع كند،ديه اش هزار درهم است، معلوم می شود كه هر انگشتی،ديه اش ثلث همان اصبع است، هر اصبعی خودش هزار درهم است،سه اصبع صحيحش سه هزار درهم است، ولی حالا ـ كه قطع كرد،هزار درهم است،معلوم می شود كه هر اصبعی كه شل بشود، ديه اش ٣٠٠،خورده ای است. ظاهراً «مع الكفّ» در ديه مدخليت نداشته باشد، يعنی حتی اگر با كف هم قطع كند،حكم واحد دارد، بحث ما در اصابع مجرد است،ولی كف هم حكم جداگانه در اينجا ندارد.

ص: ٢۴

ديه اظفار و ناخن ها كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ديه اظفار و ناخن ها اگر كسی به ناخن كسی جنايت كند، اين سه حالت دارد: الف: گاهی ناخن كسی را می كشند و ديگر در نمی آيد. ب: ناخن كسی را می كشند و بار دوم در می آيد، ولی سياه می آيد. ج: ناخن كسی را می كشند،در می آيد اما سفيد. در دوتای اول كه بكشند و ديگر اصلاً در نيايد، يا بكشند و سياه در بيايد (كه به درد نمی خورد)،در آنجا می گويند عشره دنانير، ديه اش ده دينار است، ولی در آنجا كه در بيايد و لی سفيد در بيايد«خمسه دنانير»، پس دوتا اول ديه اش ده دينار است، سومی پنج دينار. دو روايت داريم از امير المؤمنين عليه السلام كه قول اول را تاييد می كند، كه در صورتی در نيامدن يا سياه در آمدن «عشره دنانير»، اما در صورت سفيد در آمدن «خمسه دنانير»، ولی يک روايت داريم كه مطلق است و می گويد:« خمسه دنانير»،ناچاريم آن را حمل كنيم به صورت سوم، يعنی نمی توانيم اخذ به اطلاق كنيم،به حكم صورت اول كه تفصيل می دهد بين در نيامدن و در آمدن و سياه، و در آمدن سفيد، اين روايت اخير را بايد حمل كنيم در جايی كه در آيد، اما سفيد. بيان شيخ طوسی در نهايه قال الشيخ فی النهايه: و فی الظفر إذا قلع و لم يخرج أو خرج أسود عشره دنانير ،

فإن خرج أبيض خمسه دنانير. النهايه: ۷۶۸. و نسبه فی مفتاح الکرامه إلی کتب المتقدمین و المتأخرین. در این مسئله دو روایت داریم که یکی از آنها روایت مسمع است. روایت مسمع و یدل علیه ما رواه مسمع عن أبی عبدالله (علیه السلام). ۱: محمد بن الحسن باسناده عن سهل بن زیاد ، عن محمد بن الحسن بن شمون- توثیق نشده- ، عن عبدالله بن عبدالرحمن ، عن مسمع ، عن أبی عبدالله قال: «قضی أمیر المؤمنین(ع) فی الظفر إذا قطع و لم ینبت أو خرج أسود فاسداً عشره دنانیر ، فان خرج أبیض فخمسه دنانیر» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۱ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۱، کاملاً معلوم است که این روایت تفصیل داده است. البته محقق در کتاب «شرائع» بعد از آنکه این فتوا را نقل می کند، می فرماید:« و به روایه ضعیفه»، ضعفش به همین روایت شمعون است که توثیق نشده، اما به این روایت عمل شده، یعنی هر چند توثیق نشده، اما عمل شده، شیخ در نهایه عین همین حدیث را محل فتوا قرار داده، سید جواد عاملی هم به غالب قدما و متأخرین نسبت داده است. روایت عبد الله بن سنان ۲: و باسناده عن أحمد بن محمد- یا خالد یا عیسی- ، عن ابن محبوب ، عن عبدالله بن سنان عن أبی عبدالله(علیه السلام) فی حدیث قال: «و فی الظفر خمسه دنانیر» همان مدرک،الحدیث۲. این مطلق است و روایت قبلی مقید است، حمل مطلق بر مقید می کنیم. اینکه محقق می گوید روایت اول ضعیف است، بلی، ضعیف است،ولی مشهور عمل کرده اند،نهایه محل فتوا قرار داده، آنان به روایات از ما آشنا تر بوده اند، ما در عقب قوم هستیم، آگاهی ما کمتر است و آنان آگاهی شان بیشتر است، فلذا مشکلی نیست. حال باید ببینیم کتاب ظریف چه می گوید، کتاب ظریف را من ازکافی نقل می کنم: «فی کلّ ظفر من أظفار الید خمسه دنانیر»، عیناً مثل عبد الله بن سنان است، یعنی مطلق است و باید حمل بر مقید کنیم و بگوییم جایی که در آید و سفید باشد، ولی ذیلش قابل عمل نیست، «و فی أظفار الرّجل عشر دنانیر» ذیلش قابل عمل نیست، چون احدی از فقها فتوا نداده است که بین اصبع ید و اصبع رجل فاصله ای باشد،ذیلش مفتابه نیست، یعنی احدی بین اصبع رجل و اصبع ید قائل به فرق نشده اند.
الثانی عشر: الظهر همان گونه که قبلاً بیان گردید، بحث ما در دیات اعضاست: «فی کسر الظهر الدّیه کامله إذا لم یصلح بالعلاج و الجبر و کذا لو احدودب بالجنایه فخرج ظهره و ارتفع عن الاستواء أو صار بحیث لا یقدر علی القعود أو المشی» حضرت امام در چند مورد معتقد است که دیه کامله است: ۱: در جایی که کمر کسی بزند و بشکند و دیگر قابل اصلاح و علاج هم نباشد و شما می دانید که علاج کسر ظهر بسیار مشکل است و لذا دیه کامله دارد. ۲: فرع دوم این است که معالجه کردند، ولی حالت قوزی به خود گرفت،»إحدودب» یعنی حالت قوزی به خود گرفت، پشتش در آمد و از حالت استوا بیرون آمد و حالت قوزی به خود گرفت،در اینجا می فرماید دیه کامله دارد. ۳: در سومی هم می فرماید دیه کامله دارد، «أو صار بحیث لا یقدر علی القعود أو المشی». یعنی نه قادر به راه رفتن است و نمی تواند بنشیند. امام (ره) در هر سه مورد می فرماید دیه کامله دارد. پس طبق فرمایش امام، در سه مورد دیه کامله است: الف: قابل علاج نباشد، ب: قابل علاج است،ولی قوز شده، ج: قابل علاج است، ولی نمی تواند راه برود یا بنشیند. بنابراین، امام در این مسئله سه فرع را متذکر شده است: ۱: بشکند، ۲:طرف حالت قوزی به خود بگیرد،۳: طرف نتواند بنشیند یا راه برود، آیا این دوتا بدون شکستن ممکن است یا نه، آیا بدون کسر این دوتا هست، یعنی اینکه بدون کسر حالت قوزی به خود بگیرد،یا نتواند بنشیند و راه برود؟ باید مطالعه کرد.
ادله مسئله دلیل این «مسئله» دو چیز است، یکی ادله عامه،یعنی روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم که می گفتند هر چیزی که در بدن انسان تک است، آن دیه کامل دارد،این روایات عامه است که بار ها خواندیم فلذا تکرار نمی کنیم.
روایات خاصّه عمده روایت خاصه است که باید بررسی کنیم. روایت برید عجلی ۱:محمد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم ، عن أبیه ، عن ابن محبوب عن أبی سلیمان الحمّار ، عن برید العجلی ، عن أبی جعفر(ع) قال:« قضی أمیر المؤمنین(ع) فی رجل کسر صلبه فلا یستطیع أن یجلس أنّ فیه الدیه» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۱۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱. محمد بن الحسن

باسناده عن الحسن بن محبوب مثله. ۲:و باسناده(شیخ) عن النوفلی ، عن السکونی، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «قضی أمیر المؤمنین(ع) فی الصلب الدیه» همان مدرک،الحدیث ۲، اینکه می فرماید :«فی الصّلب الدّیه»، یعنی فی کسر الصلب الدّیه. در واقع اولی دلیل فرع سوم است و دومی هم دلیل اولی است، إحدودب هم باید به یکی از اینها ملحق بشود. روایت یونس ما رواه الشیخ فی التهذیب قال: روی علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن ابن فضّال و محمد بن عیسی، عن یونس جمیعاً عن الرّضا (علیه السلام) قالا عرضنا علیه الکتاب،قال:«هو نعم حق، و قد کان أمیر المؤمنین (علیه السلام) یأمر عماله بذلک.... ثمّ قال: و الظهر إذا حدب ألف دینار» التهذیب:۱۰/۲۹۷، تمام فتوای امام در آن است، امام سه مطلب فرموده که هر سه مطلبش در این روایات آمده، مثلاً مطلب که «کسر» باشد،روایت دوم آمده، مطلب دوم که نتواند راه برود، خلاصه سه روایت داریم که هر سه فتوای امام را تضمین کرد. البته گاهی از اوقات کسر ظهر، کمر شکستن عوارض دیگر دارد،مثلاً شخص نمی تواند عمل جنسی را انجام بدهد و هکذا نمی تواند بول خود را نگهدارد، اینها را بعداً بحث می کنیم، فعلاًـ بحث ما در خود کسر است، اما عوارضی که بعداً دارد،در آینده بحث می کنیم. المسأله الثانیه: لو عولج و بقی علی الاحدیداب فالدّیه کامله، و کذا لو بقی من آثار الکسر شیء بأن لا یقدر علی المشی إلا بعصا أو ذهب بذلک جماعه أو ماؤه أو حدث به سلسل و نحوه ذلک. آن دوتای اول گذشت، یعنی امام احدیداب را در مسئله قبل بیان کرد، و باز اینکه شخص نتواند راه برود، آن را هم گفت،اما اینکه نتواند جماع کند یا نتواند بول خود را نگهدار در این مسئله بیان می کند. ولی در ایجا باید از حضرت امام سوال کرد که در اینجا دیه کامله است، یعنی دیه فوق الدّیه، یک دیه ای خواهد داد برای کسر، دیه دیگر هم خواهد داد برای مسئله ی اینکه نمی تواند عمل جنسی انجام بدهد، این را شرح نکرده، ولی بعداً خواهد آمد. ممکن است بگوییم فرق است، احدیداب اول بدون علاج بود،این احدیداب با علاج است،دومی بدون علاج بود و این دیگری با علاج است، پس در واقع تکرار نیست،چون در اولی بدون علاج بود،در دومی همه اینها باعلاج است، قهراً یک دیه است،فرق دو مسئله این است که مسئله اول بدون علاج بود، مسئله دوم مع العلاج است،این علاج سبب نمی شود که دیه کم بشود، چرا؟ چون آن ضعف واقعی از بین رفته،یا قوز است این آدم یا نمی تواند راه برود یا نمی تواند بول خودش را نگهدارد. قد مرّ فی المسأله الأولی الدّیه الکامله فیما لو لم یصلح الظهر بالعلاج و الجبر،و عندئذ یبق الکلام فیما إذا عولج و لکن بقی علی حاله الاحدیداب،فاللازم عدم سقوط الدّیه بل یجب دفعها کامله. و مثله لو بقی من آثار الکسر شیء، بأن لا یقدر علی المشی إلّا بعصاء أو ذهب بذلک جماعه أو ماؤه أو حدیث به سلس، و ذلک لأنّ ما دلّ علی أنّه لو عولج و صلح فدیته مائه دینار خاصّ بالمقام الّذی لم یبق من أثر الجنایه شیء، و المفروض بقاء أثرها إمّا بصوره الاحدیداب، أو غیره من آثار المترتبه علی الجنایه. حقش این بود که حضرت امام این مسئله عقب بیندازد،یعنی اول آن مسئله را می گفت که اگر معالجه کنند و هیچ اثری نماند، آنجا امام می فرماید یکصد دینار دیه دارد، آنگاه این مطلب را بگوید که اگر معالجه کردند، اما این آثارش است،کدام آثار؟ احدیداب، راه نرفتن و هکذا سایر آثار. حقش این بود که این مسئله را عقب بیندازد. پس اول ما مسئله سوم را می خوانیم، سپس سراغ مسئله قبلی می رویم.
المسأله الثالثه: لو عولج فصلح و لم یبق من أثر الجنایه شیء فمائه دینار. اگر طرف را معالجه کردند و طرف هم کاملاً خوب شد، یعنی هم می تواند راه برود و هم می تواند جماع کند و هم می تواند جلوی بول خود را بگیرد،در اینجا می فرماید: دیه اش یکصد دینار است، این مسئله را که خواندیم، بر می گردیم به آن مسئله که اگر معالجه کردند،اما آثاری ازش ماند، احدیداب ماند، راه نمی تواند برود، جماع نمی تواند بکند و هکذا سایر آثار. در آنجا خواهیم گفت که دیه اش هزار دینار است نه یکصد دینار. دلیل این مسئله چیست؟ آقایان می گویند ما روایتی به این مضمون پیدا نکردیم، یعنی راجع به ظهر روایتی به این مضمون پیدا نکردیم، مشهور است،اما نصی در کار نیست،اگر یکی را معالجه کردیم و کاملاً خوب شد،باید

یکصـد دینار به او بدهد. مشـهور این است که ثلث دیه است، دلیلی بر ثلث دیه نداریم، آنی که امام فتوا داده است مائه دینار، این روایت دارد که همان روایت بن ظریف باشـد، مشـهور می گویند ثلث دیه است، یعنی اگر این آدم کاملاً خوب شد، ثلث دیه است، فتوا مشـهور است، اما روایت نـداریم، اما آن چیزی که حضـرت امام(ره) روایت دارد که همان روایت ظریف باشد، ولی مرحوم صـاحب می فرمایـد:می شود ثلث دیه را از جاهای دیگر اسـتفاده کرد،از کجا؟ آنجا که ساعـد انسان را بشـکنند و بعد شکسـته بند آن راببندد، دیگر اصلاً هیچ فرق نکند،اینجا روایت داریم که ثلث دیه الید،در کف هم داریم،آیا ما می توانیم از این رواياتی که در باره کف و ساعـد وارد شده،حکم ظهر را هم بفهمیم؟ خیلی بعید است، البته روایت ثلث دیه داریم، ولی اینجـا نـداریم که الآـن می خوانیم، ولی هیچگـاه عرفیت نـدارد که حکم دست را سـرایت بـدهیم به کمر. علاـوه براین،روایت واضـح داریم که می گویـد اگر چاق شد و کاملاً بهبودی پیدا کرد،دیه اش یکصد دینار است، مائه دینار. روایتی که می تواند فتوای مشهور را توجیه کند این است: ۱: محمـد بن یعقوب، و دیه الرسغ إذا رضّ کوبیده بشود- فجبر علی غیر عثم، عثم را در لغت چنین معنا می کننـد، اگر چیزی را معالجه کننـد،اما در آن کجی ظاهر نشود،در آنجا می فرماید: ثلثا دیه الید، مائه دینار و ستّه و سـتون دینار و فی الکفّ إذا کسرت فجبرت علی غیر عثم و لا عیب فدیتها خمس دیه الید. ولی این روایت دلالت بر قول مشهور نمی کند و من می خواستم برای قول مشهور که در ظهر می گویند ثلث دیه الید دلیل بیاورم، لابد از اینجا پی بردند، و الا این درست نیست که ما حکم ظهر را از دست بفهمیم، پس بهتر است که سراغ روایت ظریف برویم. روایت ظریف خودش آشـکارا می گوینـد: مائتـا دینـار. روی محمـد بن یعقـوب باسانیـده إلی کتـاب ظریف عن أمیر المؤمنین علیه السـلام:«إن کسـر الصّـلب فجبر علی غیر عثم – عثم را در لغت عرب می گویند الإنجبار من غیر استواء، عثم آن است که خوب بشود، ولی صاف نشود، فرض این است که صـاف بشود: مـائه دینار» چون چنین روایت داریم، به این فتوا داده است، فتوای مشـهور را رها کرده که می گویـد ثلث دیه الید، چون مدرک ندارد،البته فتوا داده اند، ولی بدون مدرک. صاحب جواهر گشـته، ولی مدرکی پیدا نکرده فلذا می گوید مگر از همان رسغ بفهمیم که در آنجا ثلث دیه است. ولی این قیاس مع الفارق است.

ص: ۲۵

دیه ظهر و صلب کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه ظهر و صـلب همان گونه که بیان گردید، اگر ظهر و پشت را معالجه کنند، ولی اثرش باقی بماند، دو قول داشتیم: ۱: یک قول این بود که ثلث الـدّیه دارد. ۲: قول دوم این بود که:« مـائه دینـار»، یعنی دیه اش یکصـد دینار است. منتها ما برای ثلث الـدّیه روایتی پیـدا نکردیم، اما موید پیدا کردیم،البته در جواهر اشاره به این مطلب شده ،ولی جایش را نگفته. بلی، از این روایت می شود استینـاس کرد بر قول اول، مثلاً اگر کسـی کاری کنـد که بینی طرف پارگی پیـدا کنـد،ما در آنجا داریم که:« ثلث دیه الأـنف»، البته دیه انـف،دیه نفس است، «ثلث دیه الأـنف» هم «ثلث دیه النفس» است ، فلـذا ممکن است کسـی این را شاهـد قرار بدهـد و بگویـد که در ظهر نیز جریـان چنین است. روایت مسـمع و عن عـدّه من أصـحابنا، عن سـهل بن زیـاد، عن محمّد، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع، عن أبی عبد الله علیه السلام: «أنّ أمیر المؤمنین علیه السـلام قضـی فی خرم الأـنف ثلث دیه الأـنف» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۴ من أبواب دیـات الأعضاء، الحـدیث ۲، «ثلث دیه

الأنف» می شود:« ثلث دیه النفس»، مثلاً ممکن است کسی بیاید از اینجا حکم ظهر را هم استفاده کند، البته جواهر اشاره می کند و می گوید مگر کسی بخواهد برای قول اول از روایتی که در باره «انف» وارد شده استفاده کند، البته بین خرم الأنف و مسئله ظهر فاصله از زمین تا آسمان است. نکته ما در جلسه قبل گفتیم که بعضی ها از رسغ می توانند بر مانحن فیه استفاده کنند، ولی الآن عرض می کنم که اصلاً استفاده رسغ کاملاً غلط است،چون در رسغ دارد که:« ثلث دیه الید» و این غیر از ثلث دیه النفس است،و حال آنکه ما می خواهیم ثلث دیه النفس را ثابت کنیم،رسغ اگر بنا باشد که در رسغ ثلث را قائل بشویم، ثلث دیه الید است، یعنی ثلث دیه النفس است. بنابراین، قول اول دلیلی ندارد جز شهرت، البته قول دوم دلیل دارد که «مائه دینار» است. حال اگر هردو دلیل با هم تعارض کردند، شهرت فتوای با قول اول است، روایت با قول دوم است، هردو دلیل تساقط می کنند،قهراً نوبت به اصول عملیه می رسد و اصل عملی هم با مائه دینار موافق است، چرا؟ چون نسبت به زاید اصاله البرائه جاری می شود، لعل حضرت امام که «مائه دینار» را انتخاب کرده، حتماً شهرت فتوایی را در اولی دیده و هکذا روایت اینجا را هم دیده، یا روایت را اخذ کرده و یا اینکه هردو را متعارض دیده و حذف کرد، و رجوع به اصل عملی کرده که اصل برائت باشد. المسأله الرابعه: المراد بالظهر هو العظم الّذی ذو فقار ممتد من الکاهل إلی العجز و هو الصلب، و کسره یوجب الدّیه. در اینجا باید در دو مقام بحث کنیم: اولاً،باید ببینیم که ظهر چیست و صلب چیست، اضلاع چیست،مهره ها چیست و نخاع چیست؟ البته این بستگی دارد که انسان یک کمی از علم التشریح اطلاع و آگاهی داشته باشد. اما کلمه ی اضلاع که جمع ضلع است، ضلع همان دنده هاست که یک طرف هشت تاست و طرف دیگر هفت تا، این اضلاع است، بنابراین، در اضلاع بحث نمی کنیم. ظهر چیست و صلب چیست؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام هردو را مساوی گرفته و می فرماید ظهر همان صلب است و صلب هم همان ظهر می باشد. صلب چیست؟ نخست باید صلب را معنا کنیم که چیست؟ صلب عبارت است از آن استخوانی که از پشت گردن شروع می شود به ذنب و دم انسان ختم می گردد، یعنی آن استخوانی که به صورت طولی از گردن شروع شده و به ذنب و دم انسان ختم شده، به آن می گویند صلب،داخل این صلب مهره های هستند که به آن می گویند: «فقار»، فقار به آن مهره هایی می گویند که داخل این عظم هستند. «المنجد» می گوید: الإنسان العظمی،یعنی انسان استخوانی، در آنجا نقشه انسان استخوانی را کشیده و تا حدی آن را مشخص کرده است، البته خیلی دقیق نیست، بنابراین، صلب همان استخوانی است که از عنق شروع می شود به الیه و ذنب (دم) انسان ختم می گردد و داخل آن چیز های گرد گرد است که عرب به آن می گویند: «فقار»، و ما می گوییم مهر های کمر. حضرت امام (ره) می فرماید ظهر همان صلب است، یعنی ایشان قائل به اتحاد ظهر و صلب می باشند. اما نخاع آن سفیدی است که در وسط این استخوان قرار دارد و خیلی چیزی ظریف و عجیب و غریبی است،که اگر لطمه ای به آن برسد،دیگر انسان قادر به راه رفتن نیست، نخاع داخل این استخوان است، یک سفیدی است که از بالا آمده تا پایین. پس حضرت امام معتقد است که ظهر همان صلب است و صلب هم همان ظهر است. البته برخی از کلمات لغوی ها با ایشان موافق است، مانند:« مختصر النهایه» که می گوید:« إنّ الصلب هو الظهر»، صاحب جواهر هم معتقد به یکی بودن صلب و ظهر است، ظاهر کلام امام (ره) این است که ظهر همان صلب است. المراد بالظهر هو العظم الّذی ذو فقار ممتد من الکاهل- پشت گردن- إلی العجز و هو الصلب، و کسره یوجب الدّیه. نظریه استاد سبحانی ولی من معتقدم که ظهر غیر از صلب است،پشت مقابل بطن است، همه سینه انسان و اطرافش بطن است، مقابل آن ظهر است، ظهر غیر از صلب است، صلب همان استخوان عمودی است که در لابلای آن، مهره های قرار گرفته اند، آن صلب است، ظهر همه ی پشت است، یعنی به همه ی «پشت» ظهر می گویند. بلی، اگر بگویند: «انکسر ظهره» کلمه ی «إنکسر» قرینه است که مراد همه پشت نیست، بلکه همان استخوان است، چون پشت استخوان معتدّ به ی ندارد که

بشکند غیر از همین استخوان طولی. بنابراین، العظم غیر الصلب، صلب همان عظم طولی است، ظهر مقابل بطن است، ولی هر موقع بگویند کمرم شکست یا بگویند: «انکسر ظهری أو انکسر ظهر زید»، این قرینه است که مراد صلب است یعنی همان استخوانی که از گردن شروع شده و به الیه و ذنب ختم گردیده. بنابراین،کلام امام اگر ناظر به لغت باشد، صحیح نیست، چون لغه ظهر غیر از صلب است، اما اگر منظور شان اصطلاح فقهی باشد، فرمایش ایشان درست است، چون اگر کسی بگوید: «انکسر ظهری»، مراد همه پشت نیست، بلکه مراد همان عظم حساس است که اگر صدمه به آن وارد شود، انسان فلج می شود، اتفاقاً عبارتی که از نهایه نقل شده، موید فرمایش ایشان است، اما دو نفر اهل لغت خلاف آن را می گوید، یکی ابن منظور است در لسان العرب ، دیگری هم مصباح المنیر است در کتاب مصباح. کلام ابن منظور در لسان العرب ابن منظور در لسان العرب می گوید: الصلب عظم من لدن الکاهل کاهل به پشت گردن می گویند، کواهل چیزی است که بار را بر می دارد، عرب به بزرگان قوم می گویند:کاهل، چرا؟ چون مستند قوم هستند و بار قوم را بر می دارند إلی العجب، من وقتی به لغت نگاه کردم،چنین آمده: العجب: ما انضم إلیه الورکان من أصل الذنب المغرور فی مؤخر العجز، و قیل و هو أصل الذّنب کلّه- و الجمع أصلب، ثمّ قال: الصّلب من الظهر، و کلّ شیء من الظهر فیه فقار فذلک الصلب، لسان العرب:۱/۵۲۶، ماده:« صلب». عبارت مصباح المنیر همچنین مصباح المنیر می گوید: الصّلب کلّ ظهر له فقار. خلاصه اینکه از نظر لغت، ظهر غیر از صلب است و صلب هم غیر از ظهر است،اصطلاحاً وقتی بگویند انکسر ظهری، قرینه است که مرادش صلب است که همان استخوان خاص باشد،چون جاهای دیگر کسر ندارد، کسر مخصوص همان استخوان است. اما آنچه که در زیارت عاشورا آمده :«أشهد أنّک کنت نوراً فی الأصلاب الشامخه» این جمله از زیارت عاشورا هیچکدام از دو قول را تایید نمی کند،بلکه هم قابل انطباق بر قول اول است و هم قابل انطباق بر قول دوم. جمله ی معترضه، یا حل یک مشکل قرآنی در قرآن کریم آمد است که:« وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (۱) وَمَا أَدْرَاکَ مَا الطَّارِقُ (۲) النَّجْمُ الثَّاقِبُ (۳) إِن کُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (۴) فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (۵) خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ (۶) يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (۷) إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ» (۸) یعنی انسان از آن نطفه ی دافق و پرنده خلق شده، دفق به معنای پریدن است، یعنی می پرد «يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ». همه مفسرین «إلّا ما شذّ و قلّ» قائلند که فاعل« يَخْرُجُ» عبارت است از:« مَّاءٍ دَافِقٍ»، و حال آنکه از نظر علمی این مسئله درست نیست، چرا؟ چون هیچ وقت نطفه انسان، «بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» نیست، نطفه انسان در بیضتین تخلق پیدا می کند. پس این مشکل را چگونه حل کنیم و جوابش چیست؟ جوابش این است که اگر ما خوب در آیه شریفه دقت کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که فاعل« يَخْرُجُ»، مَّاءٍ دَافِقٍ نیست هر چند که او اقرب است، بلکه فاعل« يَخْرُجُ» انسان است، چطور؟ چون قرآن می فرماید: فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (۵) خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ (۶) يَخْرُجُ-الإنسان- مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (۷) إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ (انسان) لَقَادِرٌ»، یعنی انسان موقع تولد، از وسط زن بیرون می آید که این وسط بین ترائب و صلب است. به بیان دیگر به هر چیزی که ضمیر «رجعه» بر می گردد، فاعل « يَخْرُجُ» نیز همان چیز است. دلیل ذیل آیه است که می فرماید: «إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ» ضمیر «رجعه» به انسان بر می گردد،پس هر چیزی که مرجع ضمیر «رجعه» است، فاعل «یخرج» نیز همان چیز است. مرحوم شیخ طوسی در میان مفسرین شیعه و سنی در آخر کلامش یک اشاره ای به این مطلب دارد. پس معلوم شد که فاعل «یخرج» انسان است هر چند دافق مقدم است و حقش بود که ضمیر یخرج (که فاعل است) به او بر گردد، چرا؟ لأنّ الاقرب یمنع الأبعد، اما چون ذیلش دارد که « إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ»، یعنی همین انسانی که «يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (۷) إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ» (۸) از این آیه معلوم می شود که مراد انسان کامل است که یخرج و خدا او را بر می گرداند. المسأله الخامسه: لو کسر الرجلان فدیه لکسر الظهر و ثلثا الدّیه لشلل الرجلین. کسانی که قطع نخاع می شوند،اگر یک انسانی است که اگر کمرش را شکسته اند،این دوتا عیب پیدا

کرد، اولاً‌قد نمی تواند راست کند، چون کسر ظهر دارد، ثانیاً، نمی تواند راه برود،چون به نخاع لطمه وارد شده است. حضرت امام (ره) می فرماید در اینجا دوتا دیه است، یک دیه برای کسر ظهر است، دیه ی دیگر هم برای قطع نخاع است، شلل مال نخاع است نه مال کسر ظهر. مسلّماً هر موقع کمر بشکند، بعید است که چاقو فقط استخوان را بکشند و به نخاع نرسد،چون نخاع در وسط لوله قرار گرفته است،کأنّه یک لوله ای است در این استخوان، از بالا گرفته تا پایین، که فرمانده ، البته فرمانده از نظر ما نفس است، اینها همه شان ابزار و ادوات هستند. در هر صورت حضرت امام (ره) می فرماید یک دیه برای کسر ظهر است، یک دیه هم برای شلل الرجلین، اما کسر الظهر، دلیلش واضح است، عمده این است که شلل رجلین از کجا دیه دارد؟دلیلش همان ضابطه کلی است که می گوید هر جنایتی که در انسان منتهی به شلل بشود، جریمه اش دو ثلث دیه انسان است. روایت فضیل بن یسار و باسناده (شیخ) عن سهل بن زیاد، عن ابن محبوب، عن علیّ بن رئاب- از فقهاست- عن الفضیل بن یسار قال: سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن الذراع إذا ضرب فانکسر منه الزند، قال: فقال :«إذا یبست منه الکفّ فشلّت أصابع الکفّ کلّها فانّ فیها ثلثی الدّیه، دیه الید، قال: و إن شلّت بعض الأصابع و بقی بعض فانّ فی کل أصبع شلّت ثلثی دیتها، قال : و کذلک الحکم فی الساق و القدم إذا شلت أصابع القدم» الوسائل: ج ١٩، الباب ٣٩ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۵. ما گفتیم که فقها از این روایت، ضابطه کلی فهمیده اند، هر چیزی که دیه دارد، اگر جنایت او را از بین نبرد، بلکه فقط شل کند،مانند: چشم، ابرو، شفتین، در همه اینها دو ثلث دیه است. روایت معارض ولی یک روایت داریم که معارض این روایت است و باید آن را معنا کنیم. و عنه، عن محمّد بن عیسی،عن یونس، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمّد بن عیسی، عن یونس،أنّه عرض علی أبی الحسن الرّضا (علیه السلام) کتاب الدّیات و کان فیه:« فی ذهاب السمع کلّه ألف، و الصوت کلّه من الغنن و البحح ألف دینار، و الشلل فی الیدین کلّتاهما ألف دینار، و شلل الرّجلین ألف دینار و الشفتین إذا استوصلا ألف دینار، و الظهر إذا أحدب ألف دینار،...» تا کنون ضابطه ی ما این بود هر جنایتی که منتهی به شلل بشود، دو ثلث دیه است، ولی در اینجا تمام دیه قائل شده، یعنی اگر دوتا دست شل شد، دیه اش هزار دینار است، کأنّه شل شدن با قطع یکی است. این روایت را چگونه معنا کنیم؟ بعضی ها گفته اند که این در جایی است که فقط کاری کند که دست شل بشود،اما کسر و قطع بر آن وارد نشود، فرض کنید، کاری بکند که فقط شل بشود، اینکه ما گفتیم دو ثلث، آن در جایی است که بشکند و منتهی به شلل بشود. آیا این جمع درست است یا نه؟ این جمع درست است، یعنی اگر بدون جنایت شل شد، دیه اش هزار دینار، اما اگر جنایت شد به نام ضرب و کسر، و منتهی به شلل شد، آن دو ثلث دیه دارد؟ دیدگاه استاد سبحانی من معتقدم که این جمع درست نیست، چرا؟ چون جایی که بدون کسر، تمام دیه است،به طریق اولی باید با کسر تمام دیه باشد، این حمل، حمل صحیحی نیست و لذا فیه تأمل، این روایت معارض است،ولی اصحاب به این روایت عمل نکرده اند، اصحاب در شلل روایت مختلفی دارد، به دو ثلث قائلند، این روایت که در اصل شلل قائل به هزار است،اصحاب به آن عمل نکرده اند و این جمع، جمع درستی نیست. الثالث عشر: النخاع المسأله الأولی: فی قطع النخاع دیه کامله - اگر نخاع را از وسط قطع کنند -، و فی بعضه الحساب بنسبه المساحه. اگر نصف نخاع را قطع کنند، به اندازه مساحت، البته این فرمایش امام، فرمایش خوبی است،و لی آقایان اطبا و پزشکان می گویند اگر «نخاع» نصفش لطمه وارد بشود،با قطع کامل یکی است، یعنی این گونه نیست که اگر قطع کامل بشود، شلل صورت بگیرد و اگر نصفش قطع بشود، شلل نشود، می گویند شلل، همین لطمه بر او وارد شد و چاقو به آن طرف رفت، این خودش شلل می آورد،بنابراین، با این فرض مساحت درست نیست، چه همه را قطع کند و چه برخی از نخاع را قطع کند، باید دیه کامله بپردازد، مگر اینکه از اطبّا و پزشکان سوال کنیم که آیا می شود بخشی از نخاع را قطع کند و شلل صورت نگیرد ؟ بلی، اگر قطع بعضی از نخاع، سبب شلل پا نمی شود، بگوییم دو دیه بدهد،

یکی اینکه استخوان را شکستانده، دیگر هم اینکه بعضی از نخاع را قطع کردی به حسب مساحت. خلاصه فتوای حضرت امام مبنی بر این است که لطمه بر بعضی از «نخاع» شلل نمی آورد، و لذا می فرماید که کسرش دیه کامل دارد، قسمتی از نخاع حکومت دارد. اما اگر گفتیم تصرف در «نخاع» مطلقاً شلل می آورد، این همان فتوای سابق است، یعنی باید یک دیه برای کسر بدهد، و ثلث دیه هم بدهد برای رجلین. فی قطع النخاع دیه کامله و فی بعضه الحساب بنسبه المساحه. این در صورتی است که لطمه بر بعضی از نخاع، شلل نیاورد و الا اگر لطمه بر بعضی از نخاع شلل بیاورد، حکم این مسئله با مسئله قبلی یکی است. و النخاع بضم- هو الخیط الأبیض داخل عظم الرقبه،ممتد إلی الصلب یکون فی جوف الفقار و بما أنّه فی بدن الإنسان منه واحد، یکون فی الجنایه علیه- أی قطعه دیه کامله، إنّما الکلام فی قطع بعضه، فالماتن حضرت امام خمینی- قال: الحساب بنسبه المساحه، تبعاً لصاحب الجواهر، غیر أنّ التجربه دلّت علی أنّ قطع النخاع کلّه أو بعضه- یوجب الشلل من غیر فرق بین الکل و البعض، فلقطع البعض شأن قطع الکلّ فلا وجه للحساب بحسب المساحه، لأنّه إنّما یؤخذ به إذا کان للباقی فائده دون المقام،فیکون حکم المسأله، حکم المسأله السابقه، باید یک دیه بدهد برای کسر، ثلث دیه هم بدهد برای قطع نخاع.

ص: ۲۶

دیه نخاع و پستان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه نخاع و پستان ممکن است کسی سؤال کند که آیا مراد از قطع نخاع یا قطع بعضی از نخاع عرضی است یا طولی؟ در جواب می گوییم هم عرضی است و هم طولی، ولی من در نوشته ام به حضرت امام (ره) اشکال کرده ام که بعض و کل مؤثر نیست، یعنی اگر بعضی از نخاع را طولاً قطع کند یا همه را قطع کنند طولاً موثر نیست. ولی من از بعضی از پزشکان که آدم واردی هم بود، سوال کردم، ایشان هم نقشه را آورد و جلوی ما گذاشت، معلوم شد که این نخاع طولاً فرق می کند، اگر نقطه ای که در رقبه است قطع بشود،انسان فلج مطلق می شود، اما اگر از وسط قطع کنند، فقط پا ها شل می شود،اما دست ها شل نمی شود. بنابراین، اگر برخی از نخاع را قطع کنند یا کل را قطع کنند،باید فرق بگذاریم که بالمساحه است یا نه؟ اینکه من در جلسه قبل گفتم مساحت مؤثر نیست،خیال می کردم که کم و زیادش اثر ندارد،ولی بعد از مطالعه و سوال کردن معلوم شد که کم و زیادش اثر دارد، قهراً اگر از بالا قطع کنند، در دیه موثر است،. اما اگر از وسط قطع کند، چنانچه مساحت مراد باشد،در اینجا نصف دیه است. این در صورتی بود که نخاع از طولی قطع بشود. اما اگر نخاع به صورت عرضی قطع شود، آن را باید چطور حساب کنیم؟ البته عرضی خیلی کم است، اما اثرش بیشتر است. اگر از وسط قطع کند، اثرش بیشتر است،اما اگر از بالا قطع کنند، اثرش خیلی زیاد است و کار بسیار مشکل می شود،ولذا کسانی که در ایام جنگ قطع نخاع شده اند،به چند دسته اند: الف: فلج مطلق هستند، یعنی به طور کلی فلج شده اند. ۲: فقط پاهای شان فلج شده است. ۳: یا عضو دیگر شان (مانند دست و امثالش) فلج شده باشد. حال جای این پرسش است که اگر نخاع را مقدار کمی از عرضش قطع کنند، آن را چگونه حساب کنیم،آیا از نظر مساحت حساب کنیم؟ مساحت خیلی کم است، فلذا اگر در آنجا قائل به حکومت بشویم، ظاهراً خیلی بهتر است. چرا؟ چون اثرش بیشتر است،اما مساحت بسیار کم است. بنابراین، فرمایش حضرت امام (ره) بسیار فرمایش خوبی بود،منتها اگر نخاع را طولی در نظر بگیریم نه عرضی، ولی اگر عرضی حساب کنیم، «علی الظاهر» در آنجا

نبایـد بگوییم مساحت، بلکه بگوییم حکومت، فلـذا باید ببینیم که چه مقدار اثر روی اعصاب نهاده است تا به همان مقدار قائل به ارش و حکومت بشویم. المسـأله الثـانیه: لو قطع النخـاع فعیب به عضو آخر فـإن کان فیه الـدّیه المقـدّره یثبت مضافاً إلی دیه النخاع دیه أخری، و إن لم تکن فیه الدّیه فالحکومه. این مسئله خیلی واضح است و آن این است که اگر نخاع کسـی قطع شود و قطعش در عضو دیگر هم اثر گـذاشت،مثلاًـ باعث لالی او شـد، اگر آن عضو دیگر دیه دارد،بایـد دو دیه بدهـد، اما اگر آن عضو دیگر دیه ندارد، حتماً در آنجا حکومت است،«هذا قضایا قیاسـتها معها»، یعنی اگر آن عضو دیگر در روایات دیه مسـتقل دارد،همان دیه خودش را می دهد و اگر دیه مسـتقل ندارد، در آنجا حکومت است. گاهی در تکلم اثر می گذارد، مثلاً سـبب لال شـدن طرف می شود و زبـان هم برای خودش دیه مسـتقل دارد، همـان دیه خودش را بدهـد. الرابع عشـر: الثـدیان المسأله الأولی: الثـدیان من المرأه فیما دیتها، و فی کلّ واحد منهما نصف دیتها. اگر مردی در اثر جنایت، دو پسـتان زنی را از بیخ قطع کرد،بایـد دیه کامـل بدهـد،اینجـا جـای قصاص نیست، چرا؟ چون مرد دارای ثـدی نیست. اما اگر یکی را قطع کرد،نصف دیه بایـد بدهـد،چرا؟ چون داخـل است تحت آن ضـابطه ای که در روایت عبـد الله بن سـنان و هشـام بن سالم بیان شـده بود و آن ضـابطه این بود که هر چیزی که در انسـان جفت است، دوتایش یک دیه کامل دارد، و هر عضوی که در انسان تک است، به تنهـایی دیه کامـل دارد و چون پستان متعـدد است و بر جسـتگی دارد،قهراً دارای دیه است بلاـ کلام و در این جهت اختلافی نیست و در این زمینه روایت هم داریم. روایت ابی بصـیر ۱: محمـد بن الحسن باسـناده ، عن ابن محبوب ، عن هشام بن سالم ، عن أبی بصـیر ، عن أبی جعفر(علیه السـلام) قال:« قضـی أمیر المؤمنین(ع) فی رجل قطع ثـدی امرأته قال: إذن اغرمه لها نصـف الدیه» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۴۶ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث۱، «علی ایّ حال» مسئله چون تحت ضابطه است، فلذا حتی به این روایت خـاصّه هم چنـدان نیاز نیست. المسأله الثانیه: لو قطعتا أو قطعت واحـده منهما مع شـیء من جلـد الصـدر ففی الثـدی دیتها بما مرّ، و فی الجلد الحکومه، و لو أجاف الصدر لزم مع ذلک دیه الجائفه. اگر مردی، پستان زنی را همراه با کمی از جلد و پوست سینه اش قطع کرد و در قطع ثدی جائفه هم پیدا شد،»جائفه» این است که گودی درست کند، یعنی اگر مردی با یک جنایت سه کار کرد: الف: پستان را قطع کرد. ب: کمی از جلد سـینه را از بین برد. ۳: در سینه اش گودی ایجاد کرد،در اینجا باید دو دیه و یک حکومت بدهد، یک دیه برای ثدی، یک دیه هم برای جائفه، حکومت هم برای از بین بردن جلد و پوسـت سینه. باید توجه داشت که جائفه مال سـر است، در بدن چطور حساب کرد؟ این خودش یک محاسـبه دارد. اما راجع به جلد و پوست روایت نـداریم، یعنی مقـدری نـداریم،فلـذا در آنجا قائل به حکومت هستیم. گاهی یک جنایت همراه است با دو دیه و یـک حکومت. کلام مفتاح الکرامه أما الـدیه فلهما ، و أما الحکومه فلقطع الجلـد لأنّ قطعه لابـدّ له من عوض ، و ما قـدّر له فی الشرع مقدر. مفتاح الکرامه: ۲۱/۲۹۶. عبارت علامه در قواعد الاحکام ثم قال العلامه: فإن أجاف(الصدر) –گودی ایجاد کند– فـدیه للثـدیین و حکومه عن الجلد و دیه الجائفه. قواعد الأحکام: ۳/۶۸۰. دیه جائفه چنانچه در آینـده خواهـد آمد، ثلث است. المسأله الثالثه: لو أصیب الثدی و انقطع لبنها مع بقائها أو تعذر نزول اللبن مع کونه فیها أو تعذر نزوله فی وقته مع عدم کونه فعلا فیها أو قل لبنها أو عیب کما إذا در مختلطا بالدم أو القیح ففیه الحکومه. اگر پسـتان زن مورد اصابت و جنایت قرار گرفت و در اثر این جنایت، توالی پیدا کرد، مثلاً جانی، یک تکه را قطع کرد، یعنی یک چاقو زد و مقداری از سینه زن را قطع نمود، عمده ایـن است که تـوالی پیـدا کرد، یعنی این زن دیگر نتـوانست به کـار مـادری بر خیزد، مثلاًـ راجع به لبن مشکلاتی پیـدا کرد، حضرت امام چهار صورت بلکه شش صورت بیان می کند: ۱: و انقطع لبنها مع بقائها، کاری کرد که رگهای پستان گرفته شد و شیری از آن بیرون نیامد، یعنی رگها مسدود شد. ۲: أو تعذر نزول اللبن مع کونه فیها، «لبن» هست، اما نزولش مشکل است، نزول لبن را کی حساب می کنند؟ موقعی که آبسـتن است، مثلاً چهل روزه است، کم کم باید این ثدی آماده بشود برای آیند

فلـذا کم و بیش از آن لبن می آید، یعنی این مسئله مربوط به دوران بچه داری نیست، بلکه مربوط است به دوران بارداری که کم کم پستان ها حالتی پیدا می کند که از آن بی اختیار لبن بیرون می آید. ۳: أو تعذر نزوله فی وقته مع عدم کونه فعلا فیها. لبن فعلا نیست، اما نزولش متعـذراست،یعنی الآن شـیر ندارد، ولی ضـربه ای به این پسـتان خورده که وقتی که باید شـیر داشـته باشد،نمی تواند شیر بدهد. ۴: أو قلّ لبنها، یا اینکه در اثر این جنایت، شـیرش کم شـد. ۵: أو عیب کما إذا در مختلطا بالـدم. یا عیب پیدا کند کما اینکه شیر مخلوط به خون بیاید ۶: أو القیح، ففیه الحکومه. یا شیر مخلوط به چرک بیاید. ففیه الحکومه،این این چنـد صورت حکومت است. تمـام این مسائل منصوص نیست،ولـذا ناچاریم که در اینجا به حکومت عمل کنیم. دیه حلمه های زن المسأله الرابعه: لو قطع الحلمتین من المرأه قیل فیه الدیه ، و فیه إشکال و یحتمل الحکومه، و یحتمل الحساب بالمساحه ، و الأخیر لا یخلو من رجحان. بایـد توجه داشت که یک ثـدی داریم و یک حلمه، حلمه به نوک پسـتان می گوینـد، مثلاً بچه در موقع شـیر خوردن، حلمه را در دهان می گیرد و آن را می مکد. جمله ی معترضه - جمله ی معترضه،غالباً کسانی که مادی هسـتند یا مادی فکر می کنند، براهین توحیدی ما را رد می کنند و می گویند این نظامی که شـما می گویید، ما نیز این نظام را منکر نیستیم، ولی این نظـام خاصـیت طـبیعت است،یعنی طـبیعت خاصـیتش این است که بچه هنگـامی که در رحم مـادر قرار گرفت، خود بخود این مراحل را طی می کند و به طرف بالا می آید، آن حبه ای را که شـما در دل زمین می کارید و او زمین را می شـکافد و بالا ـ می آیـد، مـا تمـام این نظـام را قبول داریم، ولی این نظام خاصـیت ماده است،فلـذا اینها در همه جا سـراغ خاصـیت ماده می رونـد. ما از این اشـکال،یک جواب کلی داریم و می گوییم فرض کنید که این خاصـیت ماده است، ولی ما یکنوع آینـده نگری در طبیعت می بینیم،آینـده نگری نمی تواند خاصـیت ماده باشد، در آینده نگری باید عاقلی در کار باشد، چطور آینده نگری در نظام خلقت است؟ چون خداوند منان و آن عاقل کل می داند این بچه که متولد می شود، هیچ نوع غذا برایش سالم نیست جز شیر مادر و پستان، دهان پستان را طوری درست می کنـد که با دهان بچه سازگار است، او را به گونه ای می کنـد که بـا مکیـدن آرام آرام به گلویش برود تـا او خفه نشود، مـا این آینـده نگری را در نظام خلقت می بینیم، از آن وقتی که نطفه منعقـد می شود، آینـده نگری برای طعـام این بچه هست. بنـابراین، مـا یکنوع آینـده نگری را در نظام هستی می بینیم، از آن وقتی که نطفه منعقد می شود،آینده نگری برای طعام این بچه هست، بنابراین، ما روی مبنای آینده نگری پیش می رویم، عرب ها به آینـده نگری می گوینـد: «الهادفیه»، از طریق هـدف گیری کشف می کنیم که علاوه بر خواص ماده، یکنوع آینـده نگری هم در نظـام خلقت وجود دارد - بایـد دانست که حلمه در زن دو اثر دارد: الف: عامل زیبائی در بـدن زن است، یعنی یـک اثرش زیبـائی است،خصوصـاً «وَکَوَاعِبَ أَتْرَ ابًا» النبإ: ۳۳، ب: وسـیله ارتزاق کـودک اسـت، یعنی اثر دیگر حلمه این است که وسیله اتزاق کودک می باشـد، ولذا در حلمه سه احتمال وجود دارد: ۱: خود حلمه ها را مستقلاً حساب کنیم، چون روایت عبـد الله بن سـنان گفت: و مـا فی الإنسان إثنان و ما فی الإنسان واحـد» پرسـش إن قلت: ممکن است کسـی بگویـد که حلمه جزئی از ثدی است. پاسخ قلت: در جواب می گوییم در عین حالی که جزئی از ثدی است، ولی یک برجستگی خاصی هم دارد، یعنی در زیبائی زن و ارتزاق کودک نقش مهمی دارد و همین ممکن است باعث شود که برای آن حساب جـداگانه بـاز کنیم و لـذا کسـانی که می گوینـد حلمه دیه مسـتقل دارد،مبنـای شان این است که هر چنـد حلمه جزئی از پسـتان و ثـدی است،اما جزء رئیسی و مستقل است، عیناً مانند اصبع است، اصبع انسان جزئی از دست است، ولی اگر کسی پنج اصبع انسان را قطع کنـد، دیه کامـل دارد، یعنی نصف دیه یـا دیه کامل. بنابراین،اینکه مرحوم محقق می تازد که حلمه جزئی از ثـدی است و دیه برای آن معنا نـدارد، از یک نظر درست است، اما از نظر دیگر درست نیست، یعنی از نظر منافع و از نظر جمال بعید نیست که او را مسـتقلاً حسـاب کنیم و بگوییم دیه دارد. ۲: برخی گفته انـد نمی تـوانیم بگوییم دیه دارد، بلکه بگوییم: فیه الحکومه،

چون مقدر نیست، الحکومه، کأنّه می خواهد بگویند روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم بعید است که شامل حلمه ها بشود. ۳: حضرت امام (ره) به مساحت معتقد است، ولی اگر در اینجا به مساحت معتقد باشیم، خیلی برای زن ستم می شود، چون مساحت حلمه در مقابل ثدی خیلی ناچیز است و عجیب این است که ایشان می فرماید:« الأخیر لا ـ یخلو من رجحان». دیدگاه استاد سبحانی من فکر می کنم که یا قول اول را بگیریم و بگوییم هرچند حلمه ها جزئی از ثدی هستند، ولی در عین حال مثل اصابع می مانـد در درست، یعنی در عین حالی که جزء است، مستقلاً هم حساب دارد، اگر اصابع را همراه با دست قطع کنند، فقط یک دیه دارد، و اگر تنها اصابع را قطع کنند، باز هم همان دیه را دارد، اگر این را نگفتیم، لا اقل قول به حکومت اقوی است، چون هم جمال زن را از بین می برد و هم شیر دادن زن را دچار مشکل می کند. کلام شیخ در مبسوط قال الشیخ فی المبسوط: إذا قطع من الثديين الحلمتين و هما کهیئه الزّر فی رأس الثدی، «زر» به معنای دکمه است، کهئیه الزّر، یعنی به شکل دکمه است. و استشکل فیه المحقق قائلاً من أنّ الدّیه للثديين و الحلمتان بعضهما. ما جواب این را بیان کردیم و گفتیم در عین حالی که بعض است، ولی خودش استقلال دارد و عیناً مثل اصابع می ماند، اصابع در عین حالی که جزء است، استقلال هم دارد. اگر قول اول را گفتیم،« فبها و نعم المطلوب»، و الا قائل به حکومت بشویم نه اینکه قائل به مساحت بشویم. دیه حلمه ی مرد المسأله الخامسه: فی حلمه ثدی الرجل ثمن الدّیه مائه و خمسه و عشرون دیناراً، و فیهما معاً الربع، و فی قول إنّ فیهما الدّیه، و الأول أقوی. اگر جانی،حلمه مردی را قطع کند،در اینجا دو قول است: ۱: قول اول این است که بگوییم دیه کامل دارد و عجیب این است که شیخ در حلمه مرد هم به دیه قائل شده است. قال الشیخ فی المبسوط: أمّا حلمه الرّجل قال قوم فیهما الحکومه و قال آخرون فیهما الدّیه و هو مذهبنا. اگر این مسئله اجماعی باشد،ما نسبت به آن حرفی نداریم، ولی بعید است که مسئله اجماعی باشد. چون حلمه ی رجل کارایی ندارد، حلمه ی مرد غیر از حلمه زن است، درحلمه زن استقلال قابل مطالعه بود،اما حلمه مرد، مرد پستانش چیه که حلمه اش باشد،فلذا قائل شدن به دیه نسبت به حلمه مرد خیلی بعید است. ۲: قول دوم این است که به روایت عمل کنیم، مرحوم ابن بابویه روایتی دارد، به روایت عمل کنیم و این روایت در کتاب ظریف است. «أفتی علیه السلام فی حلمه ثدی الرجل ثمن الدّیه مائه دینار و خمسه و عشرون دیناراً». بنابراین، باید به روایت عمل کنیم، نه اینکه سراغ دیه کامل برویم و نه اینکه قائل به حکومت بشویم. بنابراین، ما نمی توانیم حلمه مرد را به حلمه زن قیاس کنیم، بلکه در اینجا روایت داریم، وقتی که روایت داریم، تسلیم همان روایت هستیم، فلذا نه قائل به حکومت می شویم و نه قائل به دیه کامل.

ص: ۲۷

دیه دستگاه تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه دستگاه تناسلی مردان الخامس عشر: الذکر فروع مسئله از آنجا که ذکر و دستگاه تناسلی در بدن انسان عضو واحدی است، فلذا تحت همان قانونی که در روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم آمده داخل است و علاوه بر آن، روایات خاصه هم داریم که اگر کسی ذکر و دستگاهی تناسلی مردی را قطع کرد، باید دیه کامل بپردازد. فرع اول ولی ما فعلاً بحث را متمرکز می کنیم در حشفه، هر چند عنوان بحث ذکر است،ولی همین ذکر خودش فروعی دارد که اولین فرعش آن گونه

که ایشان عنوان می کند- حشـفه است، حشفه همان رأس الذکر است. دیه حشفه اگر جانی رأس الذکر و حشفه کسی را قطع کرد، در آن تمام الـدّیه است، یعنی بایـد بخاطر این جنایت دیه کامل بپردازد. اشـکال ممکن است کسـی اشـکال کند که اگر کسـی تمام ذکر را قطع کنـد، یعنی هم قضـیب را قطع کنـد و هم حشـفه را، دیه کامله است، چطور شد که تنها حشـفه هم دیه کامـل دارد؟ جواب جواب این اشـکال از بحث هـای گذشـته روشن می شود و آن این است که هر چنـد حشـفه جزئی از ذکر است و اگر کسـی همه ی ذکر را از بیـخ قطع کنـد، دیه کامـل دارد، اما گاهی از اوقات یک شـیء مجموعش دیه کامله دارد، اجزائش هم دیه کامل دارد مانند ید و دست، مثلاً اگر کسی دست دیگری را از مچ قطع کند،دیه دارد، اگر پنج انگشت همان دست را قطع کنـد،بـاز دیه همـان یـد را دارد،چرا؟ به جهت اینکه از نظر عرفی یکنوع اسـتقلالی برای اصـابع است. پس جـانی دست کسـی از مـچ قطع کنـد، دیه دارد و اگر تنها اصابع را همان دست را بـدون اینکه مـچ را قطع کند،باز دیه همان دست را دارد،عین همان مسئله در حشـفه و ذکر هم پیاده می شود، یعنی اگر از بیـخ قطع کنـد، یک دیه است،اما اگر دست به قضـیب نزند و فقط حشفه را قطع کند،باز همان دیه است، فلذا نباید استبعاد کرد، چون نظیر و مانند هم دارد که ید و دست باشد، البته روایتش را هم می خوانیم. فرع دوم فرع دومی که امـام بیـان می کنـد این است که بین حشـفه صـبی و رجـل،حتی کسـانی که خصـیه های او را کوبیده اند یا کشـیده اند، فرقی نیست، یعنی این جهتش در کمی و زیادی دیه موثر نیست،مادامی که قضیب حالت خاصـی خودش را دارد، اگر کسـی آن را قطع کند، همه دیه را دارد. اللّهم اینکه کوبیدن یا کشـیدن بیضتین سبب بشود که آلت حـالت شـلل به خود بگیرد، البته در آنجا دو ثلث دیه است. پس تا اینجا دو فرع برای ما روشن شـد: اولاً، حشـفه برای خود دیه مستقل دارد. ثانیاً، در این جهت بین صبی، بین رجل و هکذا بین خصی، بین مرضوض و آدمم سالم فرقی نیست. متن تحریر الوسیله فرع اول: فی الحشـفه فما زاد الدّیه کامله و إن اسـتوصل إذا کان بقطع واحد- اگر ذکر و آلت تناسـلی را از بیخ قطع کنـد، همـان دیه است، اگر تنهـا حشـفه را قطع کنـد، باز همان دیه است، اما به شـرط اینکه به قطع واحـد این کار صورت بگیرد نه با دو قطع، اما اگر اول حشـفه را قطع کنـد و بعـد از مدتی قضـیب را قطع نمایـد، برای حشـفه دیه است و برای قضـیب حکومت، - من غیر فرق بین ذکر الشّاب و الشـیخ و الصبی و الخصـی خلقه و من سلّت- کشـیده انـد- أو رضّت کوبیـده اند- خصـیتاه و غیره إذا لم یکن موجباً للشّـلل. البته به شـرط اینکه ذکر سـلامتی خود را داشته باشـد، سـلامتی ذکر عبارت است از انتشار الذکر. «إذا لم یکن موجباً للشّلل». روایات ۱: و عن محمد بن یحیی ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن عبدالله ابن سـنان ، عن أبی عبدالله(علیه السـلام):« فی الأنف إذا اسـتوصل جدعه الدیه ، و فی العین إذا فقئت نصف الدیه ، و فی الاُذن إذا قطعت نصف الـدیه ، و فی الید نصف الدیه و فی الذکر إذا قطع من موضع الحشـفه الدّیه» الوسائل: ج ۱۹.الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحـدیث۵، ۲: و عنـه- علیّ بـن ابراهیـم- ، عـن أبیـه ، عـن ابـن أبی عمیر ، عـن حمّـاد ، عـن الحلبی ، عن أبی عبـدالله(علیه السـلام) :«فی الرجل یکسـر ظهره قال: فیه الدیه کامله ، و فی العینین الدیه و فی إحداهما نصف الدیه ، و فی أذنین الـدیه، و فی إحداهما نصف الدیه ، و فی الذکر إذا قطعت الحشـفه و ما فوق الدّیه ...» همان مدرک، الحدیث ۴، فرع دوم:« من غیر فرق بین ذکر الشّاب و الشـیخ و الصبی و الخصـی خلقه و من سـلّت- کشیده اند- أو رضّت کوبیده اند- خصیتاه و غیره إذا لم یکن موجباً للشّلل» این فرع دو دلیل دارد: الف: دلیل اول اطلاق روایات است، روایات می گوید لفظ ذکر مطلق است،یعنی هم ذکر رجـل را می گیرد و هم ذکر صبی را ، روایـات از این جهت اطلاـق دارد. ب: علاـوه بر اطلاـق روایـات، یک روایت خـاصه هم داریم. و عنه، عن أبیه، عن النّوفلی، عن السکونی، عن أبی عبـد الله علیه السـلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السـلام: «فی ذکر الصّبی الـدّیه، و فی ذکر العنین الدّیه» همان مدرک،الباب ۳۵، الحدیث ۲، المسأله الثانیه: لو قطع بعض الحشفه کانت دیه المقطوع بنسبه الدّیه من مساحه الحشفه حسب لا جمیع الذکر. تا کنون بحث ما در این بود که تمام حشفه را قطع کند و ما

گفتیم در قطع تمام حشفه دیه کامل است. روایت معارض ۱: محمد بن یعقوب ، عن علی بن إبراهیم ، عن أبیه ، عن ابن محبوب عن أبی أیوب الحزاز ، عن برید بن معاویه ، عن أبی جعفر(ع) قال:« فی لسان الأخرس و عین الأعمی و ذکر الخصی و انثیه الدیه» همان مدرک،الباب ۳۱، الحدیث۱. به روایت معارض عمل نکرده اند یا حمل بر شلل شده است،یعنی ذکری را قطع کرده که شلل داشته است. اگر ما گفتیم دو ثلث، آن در جایی است که جنایت منتهی به شلل بشود، یعنی اگر جنایت منتهی به شلل شد، دیه اش دو ثلث است، اما اگر شلل را جنایت کرد، یک ثلث،اینجا حمل کرده اند بر اینکه این ذکر،ذکر شلل بوده است، به قرینه ی بغلش که می گوید:« فی لسان الأخرس- یعنی خودش از اول معیب بوده- و عین الأعمی و ذکر الخصی،و أنثیه»،همه اینها قرینه است که «مجنی علیه» آدم سالمی نبوده است. پس این روایت یا متروک است یا محمول علی ما إذا کان شللاً و جنایت هم بر شلل وارد بشود. اگر صحیح را جنایت کند و منتهی به شلل بشود،دو ثلث، اما اگر مشلول را قطع کند، یک ثلث،حمل کرده اند بر شلل. المسأله الثانیه: لو قطع بعض الحشفه کانت دیه المقطوع بنسبه الدّیه من مساحه الحشفه حسب لا جمیع الذکر. بحث ما در مسئله اولی این بود که همه حشفه را قطع می کرد، ولی در این مسئله بحث در این است که بعضی از حشفه را قطع می کند، در اینجا چه باید کرد؟ علی الظاهر در اینجا میزان مساحت است، یعنی اگر ثلث حشفه را قطع کرده، ثلث دیه است و اگر نصف را قطع کرده،نصف دیه است، سراغ حکومت نمی روند،حکومت در جایی است که چیزی ظاهری باشد که درجمال یا کمال انسان نقش داشته باشد،یعنی در راه رفتن انسان،در زندگی انسان موثر باشد، در این گونه موارد دنبال مساحت می روند،کما اینکه کراراً گفته ام اگر انف و بینی کسی را قطع کنند،مساحت است،لسان کسی را قطع کنند،میزان مساحت است، بنابراین مساحت در اینجا مقدم است بر حکومت. پرسش آیا وقتی که می سنجیم، منسوب الیه خود حشفه است، یا منسوب الیه ذکر است؟ پاسخ حضرت امام می فرماید منسوب الیه حشفه است، چرا نسبت به خود ذکر نسنجیم؟ چون موضوع بحث خود حشفه است و خود حشفه دیه دارد، ولذا با خود حشفه می سنجند. بلی، اگر حشفه دارای دیه نبود،حق با شما بود، ولی چون حشفه دارای دیه است،مقطوع را با خود حشفه می سنجند،مانند دست،اگر بند انگشت کسی را قطع کنند،آن را با اصبع می سنجند نه با دست. المسأله: لو انخرم مجری البول من دون قطع ففیه الحکومه ، و لو قطع بعض الحشفه و کان القطع ملازما لخرم المجری فلا شیء إلا ما للحشفه، و إن لم یکن ملازما و کان الخرم جنایه زائده فله الحکومه ، وللحشفه ما تقدم. فروع مسئله حضرت امام در این مسئله چند فرع را متذکر می شود: الف: اگر کسی جنایت کرد بر حشفه، اما حشفه را قطع نکرد، بلکه مجرا را سوراخ کرد،کلمه «انخرم» گاهی به معنای پارگی می آید و گاهی به معنای سوراخ کردن. حال اگر جانی حشفه را قطع نکرد، بلکه مجرای بول را منخرم کرد،یعنی یا سوراخ کرد و یا پاره نمود،در اینجا چه باید بگوییم؟ ب: اگر بعضی حشفه را قطع نمود،ولی قطع این بعض طبیعتاً ملازم با انخرام است، یعنی ملازم با انخرام مجرای بول است. ج: حشفه را قطع کرد، ولی قطع ملازم با انخرام مجرای بول نیست،اما تصادفاً منجر به انخرام مجرای بول هم گردید. پس این مسئله سه فرع پیدا کرد، گاهی اصلاً حشفه را قطع نمی کند و فقط مجرای بول انخرام پیدا می کند،، یا سوراخ می شود یا پارگی پیدا می کند، گاهی حشفه را قطع می کند، اما قطع حشفه طبیعتاً ملازم با انخرام است، و گاهی قطع حشفه طبیعتاً ملازم با انخرام مجرای بول نیست،ولی در اینجا تصادفاً ملازم با انخرام مجرای بول گردید. ۱: لو انخرم مجری البول من دون قطع ففیه الحکومه ، ۲: و لو قطع بعض الحشفه و کان القطع ملازماً لخرم المجری فلا شیء إلّا ما للحشفه، ۳: و إن لم یکن ملازماً و کان الخرم جنایه زائده فله الحکومه، وللحشفه ما تقدّم. در دومی قطع حشفه، ملازم با انخرام مجرای بول است،ولی در سومی ملازم نیست. البته مسئله منصوص نیست، فلذا ناچاریم که آن طبق ضوابط و قواعد حل کنیم. اما در اولی که فقط پارگی است، در پارگی روایت نداریم، پس در آنجا قطعاً حکومت است، خلاصه پارگی منصوص نیست فلذا

در آنجا حکومت است. اما دومی که حشـفه را قطع می کند، ولی این نوع قطع ها ملازم با انخرام و پارگی مجراست، این یک جنـایت حسـاب می شود، در اینجـا مقطوع را با حشـفه می سـنجند، اگر نصـفش باشـد، نصف دیه را می دهـد، پارگی جنایت جدیـدی نیست،چرا؟ چون فرض این است که پارگی و انخرام لازمه ی قطع نیست. اما سومی که قطع ملازم با انخرام و پارگی مجرای بول نیست، ولی جـانی یـک کـاری کرد که دو جنایت صورت گرفت،یعنی هم بعضـی حشـفه قطع شـد و هم انخرام و پارگی پیدا کرد،راجع به بعضـی حشـفه نسبت سنجی می کنند، اما نسبت به پارگی حکومت است،چرا؟ چون دو جنایت انجام داده است، در اولی عرفاً یـک جنـایت است، چون از لوازمش است،امـا در دومی دو جنـایت است، یعنی می توانست این آدم بعضـی حشـفه را قطع کند، و مجرا را پاره نکند، ولی این آدم بعضـی حشفه را قطع کرد، طول قضیب را هم پاره کرد، پس هم باید دیه بدهد نسـبت به بعض الحشـفه، یعنی نسـبت سـنجی می کند که چه مقدار از حشفه قطع شده،هم حکومت دارد،بخاطر انخرام و پارگی. المسأله الرابعه: لو قطع الحشـفه و قطع آخر أو هو بقطع آخر ما بقی فالدّیه لقطعها و الحکومه لقطع الباقی، و لو قطع بعض الحشـفه و الآـخر ما بقی منها فعلی کلّ منهم بحساب المساحه. اگر جانی اول حشـفه و رأس آلت را قطع کرد، جانی دوم باقی مانده ی آلت را از بیخ قطع نمود، یا اینکه همان جانی اول صـبح حشـفه را قطع کرد، دلش آرام نگرفت، ظهر آمد و آلت طرف را از بیـخ قطع نمود، در اولی دو نفر این جنایت را انجام می دهد، در دومی یک نفر این دو کار را انجام می دهد، مسـلماً در اینجـا نسبت به حشـفه دیه است، امـا نسبت به قضـیب حکـومت و ارش است، چرا؟ چـون قضـیب و آلت منصوص نیست،امـا حشـفه منصوص است ولـذا در اولی دیه است و در دومی حکومت،حکومت را گـاهی یـک نفر می پردازد،اگر این کار را یک نفر کرده باشد،یا اولی دیه می دهد و دومی حکومت،اگر جانی دو نفر باشد. اما اگر جانی اول بعضـی از حشفه را قطع کرد و جانی دوم باقی مانده حشـفه را قطع نمود،در اینجا نسبت سـنجی می کنند، اگر هر کدام نصف حشفه را قطع کرده است، دیه تقسـیم بر نصف می شود،یعنی هر کـدام نصف دیه حشـفه را می پردازد، خلاصه هرکدام به مقداری که قطع کرده، دیه می پردازد. پس در فرع اول یکی حشـفه را قطع کرد، دیگری قضـیب را قطع نمود، یـا همـان آدم که حشـفه را قطع کرده بود، بعد از چند ساعت دیگر آمد و قضیب را هم قطع نمود. فرع دوم این است که یکی بعض الحشفه را قطع کرد، دومی باقی مانده آن را قطع نمود.

ص: ۲۸

دیه دستگاه تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه دسـتگاه تناسـلی مردان مسئله ی چهارم دارای دو فرع است. فرع اول در فرع اول جانی اول همه حشفه را قطع می کنـد و جانی دوم قضـیب را قطع می نمایـد، که در نتیجه همه ذکر قطع شده است. فرع دوم فرع دوم این است که یکی (جانی اول) بعضـی از حشـفه را قطع می کند، دیگری (جانی دوم) فقط باقی مانده حشـفه را قطع می کند نه قضیب را. فرق بین مسئله چهارم و پنجم تفاوتش با فرع پنجم روشن است، چون در فرع دوم از مسئله چهارم، حشفه توسط دو نفر قطع می شود، ولی در مسـئله ی پنجم بعضی از حشفه به وسیله یک نفر قطع می شود، ولی جانی دوم نه تها باقی مانده حشفه قطع می کند ،بلکه باقی مانده حشـفه را همراه با قضـیب قطع کند، که در حقیقت جانی دوم هم بعضـی از حشفه را قطع کرده و هم قضیب را. اقوال در

مسئله پنجم سه قول است: ۱- حکومت،یعنی در هردو حکومت است ۲- قول دوم این است که در حشفه باید به مقدار حساب دیه بپردازد و در بقیه حکومت است. ۳- قول سوم این است که باید دیه کامل بدهد. در اینکه اول باید نصف دیه را بدهد جای بحث نیست، چون نیمی از حشفه را قطع کرده است. بنابراین، بحث ما در اولی نیست، بلکه در دومی است، یعنی در جایی که نیمی از حشفه را همراه با قضیب قطع کرده است، در اینجا سه قول: یک قول این است مجموعاً حکومت است، قول دیگر این است که نسبت به حشفه به حساب مساحت دیه بپردازد و نسبت به قضیب هم حکومت است. قول سوم این است که دیه کامل بدهد. البته اگر بگوییم دومی دیه کامل بدهد، احوط است، اما این با قواعد سازگار نیست،چون اولی نصف دیه را پرداخت نموده است، دومی اگر بخواهد دیه کامل بپردازد، لازم می آید که حشفه با قضیب یک دیه کامل با نصف دیه داشته باشد. دیدگاه استاد سبحانی به نظر من قول اقوی همان قول دوم است، یعنی آن مقدار از حشفه را که قطع کرده باید به حساب مساحت دیه بدهد، اما قضیب به اعتبار حکومت است نه مساحت، فلذا قول دوم مطابق قاعده است. پس فرق مسئله چهارم با پنجم این است که در مسئله چهارم جانی اول نصف حشفه را قطع کرده، جانی دوم هم باقی مانده حشفه را قطع کرده و هم قضیب را ،یعنی نصف حشفه را همراه با قضیب قطع نموده است،اقوی قول دوم است، یعنی به اعتبار حشفه مساحت، و به اعتبار قضیب حکومت است، فرض کنید اولی نصف حشفه را قطع کرده، پس باید نصف دیه را بدهد، اما نسبت به قضیب به مقدار حکومت است. بنابراین، اقوالی که امام (ره) نقل می کند. «علی الظاهر» قول دومی علی اوجه است بر خلاف امام که می فرماید اولی اوجه است. متن تحریر الوسیله المسأله الخامسه: لو قطع بعض الحشفه و قطع آخر الذکر باستیصال ففی قطع بعضها الحساب بالمساحه، و فی قطع الباقی وجوه: الف: الحکومه، ب: أو الحساب بالنسبه إلی الحشفه و الحکومه فیما بقی، ج: أو الدّیه کامله، أوجهها الأول. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام (ره) حکومت را تقویت می کند. چرا؟ چون از قبیل :«ما لا نصّ فیه» است، فلذا قائل به حکومت است. ولی ما دومی را تقویت می کنیم و می گوییم:« أوجهها الثانی». چرا؟ چون حشفه خودش دیه دارد، وقتی که نصفش را قطع کرد و نصف دیگر ماند، خود آن دارای دیه است، قضیب هم که ما لا نصّ فیه است، پس حکومت دارد- و أحوطها الأخیر. یعنی دیه کامله با احتیاط نزدیک تر است. المسأله السادسه: فی ذکر العنین ثلث الدّیه، و کذا فی قطع الأشل، و فی قطع بعضه بحسابه، و لا یبعد أن یکون الحساب بالنسبه إلی المجموع لا خصوص الحشفه. در این مسئله بحث در قطع ذکر عنین و ذکر شلل است، یعنی ما یک عنین داریم و یکی شلل داریم، اگر کسی ذکر کسی را قطع کند در حالی «مجنی علیه» عنن دارد، یا ذکر کسی را قطع کرده که شلل دارد، از ناحیه ذکر شلل دارد، فرق عنن با شلل چیست؟ به نظر من شلل یک حالت دارد،یعنی حالت انبساط و شلی، اما عنن هم منقبض می شود و هم منبسط، ولی هنگامی که به آن محل (دستگاه تناسلی زن) می رسد، یعترض، یعنی حالت عرضی به خود می گیرد، از طولش می کاهد و عرضی می شود، ممکن است عنن یک حالت روانی هم داشته باشد، شلل قطعاً بیماری جسمی است، یک حالت است، که در فارسی به آن می گویید:« شل»، اما عنن ممکن است هم منقبض بشود و هم منبسط ، ولذا جوان هایی که شب عروسی نمی توانند در بضع تصرف کنند در حالی که هیچ نوع بیماری ندارد، گویا یکنوع خوفی بر آن مستولی می شود، همین خوف سبب می شود که نتواند تصرف کند، یعنی هنگامی که دستگاه تناسلی شان به دستگاه تناسلی زن نزدیک می شود، حالت اعتراض به خود می گیرد، «یعترض»، پهن می شود. الفرق بین العنین و الأشل هو أن العنین هو الذی لا یقدر علی إتیان النساء، و لا یشتهیها ، و امرأةٌ عنینه لا تشتهی الرجال ، قال الأزهری : سمّی عنیناً لأنّ ذکره یعنّ- عقب می رود- لقبل المرأه، أی یعترض إذا أراد إیلاجه. (مجمع البحرین ، ماده عنن). این راجع به عنین بود،اما شلل یکنوع بیماری است، مثلاً یا جریان خون کم است یا عضله ها مشکل دارد، ولذا عنین معالجه دارد، اما شلل معالجه ندارد. و أما الأشل: فهو الذی یکون منبسطاً دائماً و

لا ینقبض فی الماء البارد ، أو یکون منقبضاً فلا ینبسط فی الماء الحارّ. قواعد الأحکام: ۳/۶۸۲ فی (قطع) ذکر العنین ثلث الدّیه، و کذا فی قطع الأشل، و فی قطع بعضه بحسابه، و لا یبعد أن یکون الحساب بالنسبه إلی المجموع لا خصوص الحشفه. فروع مسئله حضرت امام در این مسئله سه فرع را بیان می کند. فرع اول اگر جانی آلت آدم عنین را از بیخ قطع کند، باید ثلث دیه بپردازد. فرع دوم اگر آلت آدمی را که از ناحیه ذکر دچار شلل است قطع کند، باز هم ثلث دیه دارد. فرع سوم اما اگر بعضی را قطع کردند، «بحسابه»، یعنی ببینند که نسبت به آلت ثلث است یا ربع، و لا یبعد أن یکون الحساب بالنسبه إلی المجموع لا خصوص الحشفه. این جمله یک فرع جدید را بیان می کند و آن اینکه اگر جانی نصف حشفه آدم سالم را قطع کند، نصف دیه دارد، آیا در ذکر عنین و اشل هم همان حکم جاری است، یعنی اگر کسی آلت عنین یا شلل را قطع کرد، نصف دیه است یا نصف دیه نیست؟ نظریه حضرت امام خمینی(ره) می فرماید در این دوتا نصف دیه نیست، یعنی نمی توانیم میزان را حشفه بگیریم، چرا؟ چون آدم سالم حشفه اش قیمت دارد ولذا در حشفه مجموع مساحت حشفه را در نظر می گیریم، اما آدم عنین و آدم أشل حشفه اش حساب ندارد ولذا اگر بعضی از حشفه را قطع کرد، نباید میزان حشفه باشد، بلکه میزان باید تمام آلت باشد. دلیل دلیل بر اینکه در قطع ذکر عنین ثلث دیه است،چیست؟ فقط یک روایت داریم که به آن عمل نکرده اند، هیچ دلیل دیگری نداریم که در قطع ذکر عنین ثلث دیه است، مگر اینکه عنین را به اشل قیاس کنیم و بگوییم اگر کسی عضو شل شخصی را قطع کند، دیه اش ثلث دیه همان عضو است، فلذا بگوییم عنین هم ملحق به أشل است، چرا؟ چون هیچکدام کارآمد ندارند، یکی همیشه شل و آویزان است، این دیگری هم گاهی منبسط است و گاهی منقبض، اما وقتی به دستگاه تناسلی زن نزدیک می شود، به جای اینکه حالت طولی به خود بگیرد،حالت عرضی پیدا می کند، عنین را ملحق کنیم به اشل، حال اگر اسم این را قیاس بگذاریم البته حرام است، اما اگر القای خصوصیت کنیم، بعید نیست. ولی راجع به عنین یک روایت از حضرت علی علیه السلام داریم که می فرماید:« تمام الدّیه»، وظاهراً حق با این روایت باشد، چون ذکر آدم عنین سالم است،منتها از نظر روحی نمی تواند تصّرف کند ولذا بعید نیست که ما به این روایت عمل کنیم هر چند مشهور به آن عمل نکرده اند. روایت سکونی و عنه (علیّ بن ابراهیم)، عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبد الله علیه اسلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: «فی ذکر الصّبی الدّیه، و فی ذکر العنین الدّیه» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۳۵ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۲، آقایان در عنین می گویند: ثلث الدّیه، یعنی عین را به اشل قیاس می کند، ولی روایت که از علی (علیه السلام) نقل شده می فرماید دیه کامل، آقایان می گویند این روایت معرض عنه اصحاب است. بلی، اگر اعراض ثابت بشوده، ما حرفی نداریم،ولی علی الظاهر حق با این روایت است،چون آدم عنین، یک انسان سالم است و در مرور زمان خوب می شود، اما شل مطلقا قابل اصلاح و خوب شدن نیست. پس اگر روایت معرض عنهای اصحاب باشد،نمی توان به آن عمل کرد، اما اگر معرض عنه نیست،می گوییم اصحاب توجه به این روایت نکرده اند، فلذا بعید نیست که به این روایت فتوا بدهیم. و فی قطع بعضه«بحسابه»، یعنی ببینند که نسبت به آلت ثلث است یا ربع، و لا یبعد أن یکون الحساب بالنسبه إلی المجموع لا خصوص الحشفه. اما اگر بعضی حشفه را قطع کرد، نباید این را به حشفه بسنجیم، در انسان سالم، بعضی حشفه را به حشفه می سنجیدیم، ولی چون انسان غیر سالمی است، نباید به حشفه بسنجیم بلکه باید به تمام آلت بسنجیم، قطعاً دیه اش کمتر خواهد بود، اگر قیاس به حشفه شود، دیه اش بالا می رود، اگر نصفش را قطع کند، نصف ثلث می شود،اگر به آلت بسنجیم، می شود نسبتش نسبت یک پنجم و یک ششم. المسأله السابعه: لو قطع نصف الذکر طولاً و لم یحصل فی النصف الآخر خلل من شلل و نحوه، فنصف الدّیه، و إن أحدث فی الباقی شللاً فنصف الدّیه للقطع و ثلثا دیه النصف الآخر للشلل، فعلیه خمسه أسداس. اگر کسی نصف آلت شخصی را طولاً قطع نمود، این دو حالت دارد: الف: گاهی به نصف دیگر خلل و ضرری وارد

نمی شود. ب: گـاهی در نصف دیگر هم شـلل ایجاد می کنـد. اگر نصف ذکر را قطع کرد و در نصف دیگر خللی وارد نشـد، در اینجا نصف الـدّیه است،چون به حسب مساحت می شود فلـذا پانصـد دینار بایـد بدهد. اما اگر نصف ذکر را قطع کرد،ولی در بقیه شلل ایجاد نمود، اینجا چه باید کرد؟ اگر به واسطه جنایت در شخص شلل ایجاد کند، دیه اش دو ثلث است، اینجا باید چه کنیم؟ این آدمی که قطع کرد، اگر در بقیه شللی ایجاد نکرد، نصف دیه را بدهد و مشکلی ندارد، اما اگر نسبت به بقیه هم شلـل ایجاد کرد، قانون کلی این بود که هر جنایتی که منتهی به شـلل بشود،دو ثلث دیه دارد، بلی، اگر شـلل را قطع کنـد، دیه اش یک ثلث است، بین این دوتا فرق است، اگر شـلل ایجاد کند، دیه اش دو ثلث است، اگر شلل را قطع کند، یک ثلث. ولی در اینجا شـلل ایجاد کرده،قهراً نسبت به اولی نصف دیه بدهـد و نسبت به دومی دو ثلث دیه است، دو ثلث پانصـد دینار، می شود: سیصد و سی و سه دهم،پس این آدم نباید یک دیه کامل بدهد، بلکه باید نسبت به نصف، نصف دیه بدهد و نسبت به شلـل هـم ثلـث دیه آن را بدهـد،یعنی دو ثلث پانصـد را بدهـد که مجمـوعش می شـود:« خمسه أسـداس». توضـیحه: أنّه بقطع النصف وجب علیه نصف الـدیه أعنی خمسـمائه دینار –۵۰۰ دینار– الّتی هی ثلاثه أسـداس الدّیه، و بایجاد الشـلل فی النصـف الآـخر وجب علیه ثلثـا دیه النصف الآـخر علی مـا مرّ من الضـابطه و ثلثا دیه النصف الآخر عباره عن ثلاثمائه و ثلاث و ثلاثون دیناراً– ۳۳۳/۳ دینـاراً– فإذا جمعنا الـدیتین یکون حاصل الجمع ثمانمائه و ثلاث و ثلاثون دیناراً – ۸۳۳/۳ دیناراً–. و هی خمسه أسداس الدیه الکامله، بشهاده انّه لو أضیف إلیه سدس الدّیه أعنی مائه و ستّ و ستون–۱۶۶/۶ – یکون حاصل الجمع تسع مائه و تسع و ستعون دیناراً– ۹۹۹/۹ دیناراً،– و هو یقرب من الألف دینار.

ص: ۲۹

دیه دستگاه تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه دسـتگاه تناسـلی مردان در جلسه گذشـته این مسئله را مطرح کردیم که اگر جانی آلت و قضیب کسی را طولاً دو قسـمت کنـد، فرمودنـد نصف دیه است، «لو قطع ذکراً طولاً» یعنی به صورت نصف قطع نماید، من در آنجا گفتم مراد از طول این است که مثلاً پنـج سانت آن را قطع کند و پنج سانت دیگر باقی بماند. به نظر می رسد که مراد از طول آنچه که در جلسـه گذشـته گفتیم نباشد، بلکه مراد از طول این است که ذکر و آلت را از سر حشفه تا بیخ قضیب شق و دو نیم کند نه اینکه آلت را از کمر قطع کنـد،عبارت تحریر هم «شـقّه» دارد. شاهـد بر این مطلب که مراد از طول این است که شق کنند، چون امام (ره) فرمود که اگر دو نصف کنـد، نصف دیه است، و حـال آنکه اگر این کار را بکنـد، حشـفه خودش تمام دیه را دارد، فلـذا امام (ره) بایـد بفرمایـد یک دیه و در بقیه حکومت است. ولذا تعبیر امام (ره) را چنین معنا می کنیم. المسأله الثامنه: فی ذکر الخنثی المشـکل أو المعلـوم أنـوثته الحکومه. خنـثی به کسـی می گوینـد که هردو علامـت را دارد، یعنی علامـت مردی را دارد و هم علامـت زنی را، این سه حـالت دارد: الـف: گـاهی معلوم الـذکر است، یعنی معلوم است که این آدم مرد است نه زن، علامـت انوثت در واقع به عنوان یک عضو زاید به حساب می آید،. ب: گاهی معلوم الأنوثه است، یعنی می دانیم که این آدم زن است نه مرد، وآلت مردی یک عضو زاید است. ج: گاهی خنثای مشکل است،یعنی نمی دانیم که این آدم مرد است یا زن؟ بحث ما در ذکر است، حضـرت امام (ره) در دو صورت اول می فرمایـد حکومت است،یکی در جایی که معلوم الأنوثه باشـد،یعنی می

دانیم که این آدم زن است نه مرد، قهراً قطع عضو زاید حکومت دارد به شرط اینکه عضو زاید مایه مزاحمت او نباشد و الا اگر مایه مزاحمت او باشد، این آدم اگر او را قطع کرد، باید به جای گرفتن دیه یا حکومت، به او جایزه هم بدهد که یک عضو مزاحم او را از بین برده است. خلاصه اگر این «خنثی» در واقع زن و «انثی» است و در عین حال ذکری هم دارد، ولی ذکرش یک عضو زاید است،اگر کسی او را قطع کند، در قطع آن حکومت است، چون عضو زاید است. اما اگر «خنثی» خنثای مشکله باشد، یعنی نمی دانیم که آلت مردی او، آلت واقعی است یا عضو زاید، در اینجا چه باید کرد؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) امام (ره) در اینجا هم می فرماید حکومت است و حال آنکه امر دایر است بین المحذورین ، چون علم اجمالی داریم که یا دیه است یا حکومت، چرا؟ زیرا خنثای مشکله است، فلذا علم اجمالی داریم که دیه است اگر رجل باشد،یا حکومت است اگر زن باشد، مع الوصف امام (ره) می فرماید حکومت است. پس در جایی که می دانیم قطعاً زن است و ذکر و آلت مردی به عنوان یک عضو زاید است،در قطع آن حکومت دارد. اما در جایی که خنثای مشکل است، یعنی نمی دانیم که مرد است یا زن؟ اگر ذکرش را کسی قطع کرد،در اینجا امام (ره) می فرماید باز حکومت است و حال آنکه علم اجمالی داریم که یا این ذکر،ذکر واقعی می باشد و این آدم مرد است، پس باید دیه کامل بپردازد،یا أنثی است و حکومت دارد، چطور حضرت امام (ره) فقط حکومت را انتخاب کرده است؟ هر چند اینجا دوران الأمر بین المتباینین است،اما علم اجمالی منحل می شود إلی أمر متقین و أمر مشکوک،مقدار حکومت قطعی است، یا من باب حکومت یا من باب دیه، فرض کنید دیه اش هزار دینار است،حکومت پانصد دینار است، پانصد دینارش قطعی است یا من باب حکومت یا جزئی از متقین است، علم اجمالی منحل می شود، متقین را می گیریم و نسبت به مشکوک اجرای برائت می کنیم. پس دو صورت روشن شد، اگر در واقع زن است، واقعاً و ظاهراً زن است، حکومت است،اگر خنثای مشکل است،امر دایر است بین دیه و حکومت، اینجا اخذ به قدر متقین می کنیم. اما اگر این جناب «خنثی» معلوم الذکر است، در اینجا قطعا دیه است، پس خنثی سه حالت پیدا کرد، در دو حالتش حکومت دارد، الأنثی و المجهول، اما اگر معلوم الذکوریه باشد، حتماً در آنجا دیه است. المسأله الثامنه: فی ذکر الخنثی المشکل أو المعلوم أنوثته الحکومه. دومی حکومتش روشن است، اولی حکومت انحلال علم اجمالی است، یک صورت هم معلوم الذکوریه است و در آنجا مسلماً دیه است نه حکومت. بیان مرحوم شیخ صدوق مرحوم صدوق در مقنع فرموده: «فی ذکر الخنثی و أنثییه الدّیه»،یعنی هم ذکرش دیه دارد و هم بیضتینش دیه دارد، هردو آنها دیه دارد،کلام مرحوم صدوق را باید حمل کنیم به صورتی که «علم ذکوریته»، یعنی مردانگی و ذکوریتش معلوم بشود. برخی گفته اند مرحوم صدوق با روایت برید بن معاویه تمسک کرده، و حال آنکه روایت برید بن معاویه ربطی به حرف صدوق ندارد، چون در آنجا خصی محل بحث است و حال آنکه بحث ما فعلاً در خنثی است نه در خصی. می گویند مرحوم صدوق تکیه بر روایت برید بن معاویه کرده و حال آنکه روایت برید مربوط به خصی است نه خنثی. روایت برید بن معاویه محمد بن یعقوب (کلینی) عن علیّ بن ابراهیم،عن أبیه، عن ابن محبوب، عن أبی أیّوب الخزّاز، عن برید بن معاویه- همه این بزرگواران علاوه براینکه راوی هستند، فقیه هم می باشند،یعنی هم راوی هستند و هم فقیه،-،عن أبی جعفر علیه السلام قال:« فی لسان الأخرس و عین الأعمی و ذکر الخصی و أنثییه الدّیه» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۳۱ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث۱. السادس عشر: الخصیتان المسأله الأول: فی الخصیتین الدّیه کامله، فهل لکل واحده نصفها أو للیسری ثلثان و للیمنی الثلث؟ الأوجه الثانی ، و الأحوط الثلثان فی الیسری و النصف فی الیمنی لو قلعتا دفعتین. خصیتین دو حالت دارد: الف: گاهی جانی خصیتین و بیضتین کسی را یک دفعه (دفعه واحده) قطع می کنند. ب: گاهی هر کدام را جداگانه قطع می نماید، مثلاً اول بیضه یمنی و راست را قطع می کند و بعد از مدتی بیضه یسری و چپ را قطع می کند و یا بالعکس. اما آنجا که دفعه واحده همه را قطع می کند، قول واحد است و آن

اینکه دیه کامله دارد و دوتا دلیل هم دارد، یکی عمومات است ماننـد: روایت عبد الله بن سـنان و هشام بن سالم که می گویند هر چیزی که در بدن انسان واحد و تک است، دیه کامل دارد. علاوه بر عمومات،روایات خاصه هم داریم. روایت حلبی و عنه (علیّ بن ابراهیم) عن أبیه، عن ابن أبی عمیر،عن حمّـاد، عن الحلـبی، عن أبی عبـد الله (علیه السـلام):«.... و فی البیضتین الـدّیه» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحـدیث ۴، بنـابراین،هم عمومات در این مسئله داریم و هم روایات خاصه، ماننـد روایت حلبی که خوانـده شـد. علاوه براین، دلیل سومی هم داریم،مانند روایت یونس از امام علیه السـلام. و یدل علیه ما رواه یونس أنه عرض علی أبی الحسن(علیه السلام) کتاب الدیات و کان فیه:« و البیضتین ألف دینار» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۱ من أبواب دیـات الأعظاء ، الحدیث ۲. و أمـا مـا ورد فی کتـاب ظریف من قوله: «فی خصـیتی الرّجـل خمسـمائه دینار »مسـتدرک الوسائل: ۱۹ ، الباب ۱۸ من أبواب دیات الأعضاء ، الحـدیث ۱. این روایت یک کمی مشـکل ساز است، چون «خصـیتی» تثنیه است، چطور می شود که در خصـیتین خمسـمائه دینـار باشـد؟ آقایـان حمـل می کننـد بر یکی از آنها (فمحمول علی واحـده منهمـا)،در واقع می خواهنـد بگوینـد که فرقی بین یمین و یسـار نیست. پس آنجـا که دفعه واحـده همه را قطع کنـد، عمومـات داشتیم، علاوه بر عمومات، سه روایت هم داشتیم که هر سه را خوانـدیم. اینها جای بحث نیست. «إنّما الکلام» اگر یکی را قطع کرد، یا اول یکی را قطع کرد،و بعـد از مدتی دیگری را قطع کرد، اینجا چهار قول داریم: قول اول مشـهور می گوید فرق نمی کنـد که هردو را دفعه واحـده قطع کنـد، یا اول یکی را قطع کنـد و بعد از مدتی دیگری را قطع نماید،در قطع هردو دیه کامله است که هزار دینار باشد خواه دفعه واحده قطع کند یا با فاصله قطع نماید،در قطع یکی، فقط نصف دیه است که خسمائه دینار باشـد. قول دوم در مقابـل قول مشـهور، یـک قول دیگری داریم که در حقیقت این قول را مرحوم محقق نقل می کنـد، البته به گونه ای هم می خواهـد بپـذیرد، ایشـان می گویـد یسری و چپ را قطع کنـد، دو ثلث است، اما اگر راست را قطع کنـد، یک ثلـث، برای چـپ ارزش بیشـتری قائـل شـده است،چرا؟ به دو دلیـل، که یکی از آن (دلیـل) در خـود روایت است، دیگر اینکه خصـیه چپ منی ساز است،از این رو ارزش بیشتری دارد، ولی خصـیه راست منی ساز نیست فلذا ارزش کمتری دارد. علاوه بر آن،روایت داریم،ماننـد روایت عبـد الله بن سـنان. روایت عبد الله بن سـنان محمد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم،عن أبیه، عن أحمـد بن محمّـد بن أبی نصـر، عن عبد الله بن سـنان، عن أبی عبد الله علیه السـلام:«... فرجل قطعت یده؟ قال: فیه نصف الدّیه. قلت: فرجل ذهبت أحدی بیضـته؟ قال: إن کانت الیسار ففیها ثلثا الدّیه، قلت: و لم؟ ألیس قلت: ما کان فی الجسد منه اثنان ففیه نصف الدّیه؟ فقال: لأنّ الولد من البیضه الیسری» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۱، مرحو محقق این روایت را بخـاطر ابراهیم بن هـاشم می گویـد حسـنه است، چون در بـاره ابراهیم بن هـاشم توثیق نیامـده. ولی به نظر مـا ایشـان (ابراهیم بن هاشم) ما فوق الثقه است، یعنی عباراتی که در حق پـدر علیّ بن ابراهیم آمـده است،فوق ثقه است. بنابراین،روایت صحیحه است نه حسـنه(چنانچه بعضی گفته اند). حال چه کنیم؟ بعضی می گویند که این مخصص است، کما اینکه از عبارت حضـرت (علیه السـلام) هم استفاده می شود که مخصّص است، چون راوی گفت: آقا! خود شما فرمودید هر چیزی که در بدن انسان دوتا باشـد،مساوی هسـتند، چطور اینجا مساوی نشد؟ فرمود بخاطر اینکه یسار کاربردش بیشتر است و منی ساز می باشد، آقایان می گویند این روایت مخصص روایاتی می باشد که می گویند هر چیزی که در بدن انسان جفت باشد، هردوتایش دیه کامله دارد و هر تک تک شان نصف دیه، مگر این مورد که یسارش دو ثلث و یمینش یک ثلث. این حرف درست است مگر درجـایی که امام خودش بفرمایـد:« علی السواء»، آنجا اینها متعارض می شونـد، چون بعضـی روایات داریم که می گوینـد:« ما کـان فی بـدن الإنسـان إثنـان فهما علی السواء»، این روایت ضـد آنها می شود، آیا می شود که این روایت مخصـص آنهاست؟ وقـتی بگویـد:« علی السـواء»، بگـوییم مخصـص است؟! مگر اینکه بگـوییم: «علی السواء»، مگر در این مورد. غرض اینکه بـاید

عموم و خصوص باشند نه متعارضین، و الا اگر دلیل اول پا فشاری کند که هر عضوی که متعدد باشد، «علی السواء» هستند، لسان، لسانش تثنیه باشد فی عامه الحالات،بعید است که این مخصص باشد. اتفاقاً راوی نیز همین مطلب را به امام گفت که شما می فرمایید مساوی است،حضرت در جواب فرمود: بلی مساوی هستند، مگر در این مورد. حضرت امام (ره) این دو قول را به گونه ای جمع کرده، قول اول علی السواء است، قول دوم یسارش دو ثلث، یمینش یک ثلث. حضرت امام می فرماید اگر یسار را قطع کرد، باید دو ثلث بدهد، اگر یمین را قطع کرد،نصف را بدهد،که در هر دو طرف عمل کردیم، یعنی به هردو دلیل عمل کردیم. کسانی که می گویند مساوی هستند، می گوید من هم می گویم مساوی است و من هم به یمین نصف گفتم، کسانی که می گویند تفاوت است، ایشان می گوید من هم در یسار ثلثان گفتم، در فتوای امام عمل به هردو طائفه شده است. متن تحریر الوسیله فی الخصیتین الدّیه کامله، فهل لکل واحده نصفها أو للیسری ثلثان و للیمنی الثلث؟ الأوجه الثانی ، و الأحوط الثلثان فی الیسری و النصف فی الیمنی لو قلعتا دفعتین. چون اگر هردو را یکجا قطع کند،دیه کامله دارد. پس دو قول را خواندیم، قول اول می گفت مساوی است، قول دوم می گفت یمین و یسار فرق دارد. قول سوم قول سوم مال قطب الدین راوندی است (قبرش در شهر مقدس قم و در صحن مبارکه حضرت معصومه است) ایشان گفته اگر پیره مرد است که امید به فرزند داشتن او نیست،در آنجا نصف می شود، اما اگر جوان است،دو ثلث و یک ثلث است، یعنی دو ثلث مال یسار است و یک ثلث مال یمین. ولی این تفصیل دلیل می خواهد، چون این یک جمع تبرعی است، روایات اول را حمل کرده برپیره مرد،روایات دوم را حمل نموده به جوان، این جمع،جمع تبرعی است. قول چهارم آخرین قول، قول ابن جنید است،ایشان گفته است اگر هر دوتا را قطع کند، دیه کامله است،اما اگر یسری را قطع نماید، باز دیه کامله است، اما اگر یمنی را قطع کند، نصف دیه است، یک تکه ی حرفش که در یمنی گفت درست است، اما در «یسری» زیاده روی کرده و خیلی بالا رفته است. حضرت امام جمعش،جمع عرفی بود نه تبرعی، آن روایات را حمل کرد،ولی اصلاً دلیل ندارد که در یسری تمام دیه قائل بشویم. المسأله الثانیه: لا فرق فی الحکم بین الصغیر و الکبیر و الشیخ و الشّاب، و مقطوع الذکر و غیره و أشله و غیره، و العنین و غیره. هر کس را که بیضتین او را قطع کند،این حکم را دارد، روایات اطلاق دارد، فلذا بین اشخاص فرقی نیست، یعنی صغیر و کبیر، پیره مرد و جوان و هکذا بین شلل و غیرش و بین عنین و غیر عنین فرقی نیست.

ص: ۳۰

دیه دستگاه تناسلی مردان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه دستگاه تناسلی مردان المسأله الثالثه: فی أدره الخصیتین و هی انتفاخهما أربع مائه دینار، فإن فحج فلم یقدر علی مشی ینفعه ففیه ثمانمائه دینار أربعه أخماس دیه النفس. فروع مسئله حضرت امام (ره) در این مسئله دو فرع را مطرح می کند، یکی به نام «أدره- بفتح الهمزه و سکون الدّال و فتح الرّاء»، فرع دوم بنام :«الفحج بفتح الفاء و الحاء» فرع اول اگر جانی در اثر جنایت کاری کرد که خصیتین طرف حالت انتفاخ به خود گرفتند و باد کردند، اگر باد کند،راه رفتن برای انسان مشکل می شود، چون فاصله هردو پا به مقدار فعلی است، اگر باد کند، قهراً فاصله پا ها کمتر می شود و انتفاخ بیشتر، قهراً اسباب درد سر می شود. پس اگر جانی کاری کرد که خصیتین شخص انتفاخ پیدا کردند به گونه ای که راه رفتن برای این أدم مشکل است،

در اینجا می فرماید چهار صد دینار دیه ا ش است. فرع دوم اما در «فحج» فحج این است که کاری کند که پاشنه های پا عقب بروند و قدم ها جلو بیایند، که راه رفتن برای انسان مشکل بشود. می فرماید در «فحج» ثمانمائه دینار، یعنی هشتصد دینار است. دلیل مسئله دلیل مسئله روایت کلینی است از کتاب ظریف، البته کلینی فقط یک سند به کتاب ظریف ندارد، بلکه چندین سند دارد که برخی از آنها صحیح است و برخی هم صحیح نیست ولذا کتاب ظریف، کتاب معتبری است. اینکه می گویند کتاب ظریف سندش ضعیف است،برخی از اسنادش ضعیف است، اما برخی دیگر این گونه نیست، مرحوم کلینی این کتاب از چند سند نقل می کند،منتها برخی از اسنادش ضعیف اند و بعضی هم معتبر می باشند ولذا ضعف برخی از اسناد، سبب نمی شود که همه اسنادش ضعیف بشود. محمد بن یعقوب بأسانیده إلی کتاب ظریف عن أمیر المؤمنین علیه السلام قال: «فإن أصیب رجل فأدر فعل مجهول- خصیتاه کلتاهما فدیته أربعمائه دینار،فإن فحج فلم یستطع المشی إلّا مشیاً لا ینفعه فدیته أربعه أخماس دیه النّفس ثمانمائه دینار» الوسائل: ۱۹، الباب ۱۸ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث۱، پس هم «أدره» را معنا کردیم و هم «فحج» را. الفحج: هو تباعد ما بین الرجلین فی الأعقاب- اعقاب،جمع عقب و عقب به معنای پاشنه پاست- مع تقارب صدور القدمین. بیان مفتاح الکرامه و فی مفتاح الکرامه: الأدره بضم الهمزه فسکون الدّال ففتح الرّاء المهملتین و هی الانتفاخ، و الفحج بفتح الفاء فالحاء المهمله فالجیم ما إذا تباعدت رجلاه أعقاباً مع تقارب صدور قدمیه أو تباعد فخذاه من أواسط ساقیه. شاید منشأ این قضیه همان انتفاخ و باد کردن خصیتین باشد، یعنی انتفاخ خصیتین سبب شده که این مرد قدمهایش جلو بیاید و پاشنه هایش عقب، فلذا نمی تواند درست راه برود. در هر صورت در اولی چهار صد دینار است و در دومی هشتصد دینار، و روایت هم معتبره است، ما نباید بخاطر اینکه بعضی از اسنادش ضعیف است، به طور کلی روایت را کنار بگذاریم ویکی از افتخارات شیعه همین کتاب ظریف است که در واقع امیر المؤمنان همه را نوشته و املا کرده است و جناب ظریف آنها را با سندش از آن حضرت نقل می کند و ظریف هم در عصر امام صادق (علیه السلام) زندگی می کرد است. دیه دستگاه تناسلی زنان السابع عشر: الفرج المسأله الأولی: فی شفری المرأه أی اللحم المحیط بالفرج إحاطه الشفتین بالفم دیتها کامله، و فی إحدهما نصفها، سواء کانت کبیره أو صغیره، ثیباً أو بکراً، مختونه أو غیرها، قرناء أو رتقاء أو سلمیه، مفضاه أو غیرها. هر چند عنوان مسئله فرج است، ولی حضرت امام (ره) هنگامی که وارد این مسئله می شود راجع به حواشی فرج بحث می کند، باید توجه داشت که فرج زن یک لحمی در اطرافش دارد که محیط به فرج است «کاحاطه الشفتین بالفم»، ولی گاهی به آن می گویند:« شفران» و گاهی می گویند:« اسکتان»، ولی من کلمه ی اسکتان را در لغت پیدا نکردم،منتها فقها آن را معنا کرده اند،همان گونه که می دانید چشم انسان دارای پلک است، پلک هم اشفار دارد،آن چیزی که چشم را می پوشاند اسمش جفن است، اما آنکه لبه دارد از آن مو می روید، به آن می گویند:« اشفار»، گویا فرج زن نیز چنین است، یعنی دو مرحله است، یک مرحله اش همان لحمی است که فرج را می پوشاند، در لبه ی لحم هم یک چیزی است که به آن می گویند:« اسکتان». به بیان دیگر ما یک شفران داریم و یک اسکتان، آن لحمی که فرج را می پوشاند،نامش شفران است، دور لحم که مثل احداب می ماند، به آن می گویند:« اسکتان»، ولی در لغت یک معنا بیشتر ندارد. در هر صورت این بحث طبی احتیاج دارد که انسان کتاب های پزشکی و کتاب هایی که مربوط به تشریح بدن انسان است ببیند. در هر حال اگر جانی فرج زن را قطع کند، یعنی شفران و اسکتان را قطع کند، اگر هردو را قطع کند،دیه کامل دارد و اگر یکی را قطع کند نصف دیه است، چرا؟ چون علاوه بر روایات عامه که داریم مانند روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم، روایات خاصه نیز در این زمینه داریم، یعنی یک روایت داریم که نسخه بدل دارد، یعنی در بعضی از جاها دارد که «قطع فرجه» و در بعضی از جاها دارد «قطع ثدیها». روایت ابی بصیر ۱: محمد بن یعقوب، عن علیّ بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب،عن هشام بن سالم- هشام بن سالم امام صادق را

دیـده، ولی امـام بـاقر علیهما السـلام- را ندیـده است، عن أبی بصـیر- ایشان امام باقر علیه السـلام را دیـده- عن أبی جعفر علیه السلام قال: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل قطع رجل امرأته، قال: أغرمه لها نصف الدّیه» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۹ من أبواب قصاص الطرف، الحدیث ۱، روایت عبـد الرحمن بن سـیابه و عنه (علیّ بن ابراهیم) عن ابن محبوب، عن عبد الرحمن بن سیـابه این مختلـف فیه است،ولی اقوی این است که ثقه می باشـد-،عن أبی عبـد الله علیه السـلام قـال: «إنّ فی کتـاب علیّ علیه السـلام لو أنّ رجلاًـ قطع فرج امرأته لأـغرمنه لها دیتها، و إن لم یؤدّ إلیها الـدّیه قطعت لها فرجه إن طلبت ذلک» همان مـدرک، الحدیث۲، این حـدیث مشـکل دارد، جون فرج مورد قصاص نیست،یعنی ما در همه جا قصاص نـداریم، فرج از قصاص خارج است، ولـذا ذیل این روایت مشـکل دارد. علاوه براین اشـکال، در بعضـی از نسـخه ها به جای کلمه ی «فرج» ثدی دارد. شاید نسخه وسائل فرج بوده، ولی نسخه های «مصدر» مانند کافی و تهذیب، به جای کلمه ی «فرج» ثدی دارد نه «فرج»، خلاصه اگر این دو روایت به درد خورد که چه بهـتر، و اگر به درد نخورد، ادله عـامه در این زمینه داریمماننـد روایت عبـد الله بن سـنان و روایت هشام بن سالم. المسأله الثانیه: لو شـلّتا ضـمیر «شلّتا» بر می گردد به «شفری المرأه» - بالجنایه فالظاهر ثلثا دیتها، و لو قطع ما بهما الشـلل ففیه الثلث. اگر جانی در اثر جنایت کاری کرد که شـفری زن شل شدند، قانون شلل این است که هر جنایتی که منتهی به شـلل بشود، دو ثلث دیه دارد، قهراً در اینجا باید از پانصد دینار، دو ثلث آن را بدهد. اما اگر مشلول بوده و کسی آن را قطع کنـد، در اینجا یک ثلث است، قانون کلی این است هر جنایتی که منتهی بشود به مشـلولیت، دیه اش دو ثلث دیه همان عضو است. اما اگر از اول شل بوده و جانی عضو شل را قطع کرد،دیه اش یک ثلث است، این طبق قاعده است. لو شـلّتا ضـمیر «شلّتا» بر می گردد به «شـفری المرأه» - بالجنایه فالظاهر ثلثا دیتها، و لو قطع ما بهما الشلل ففیه الثلث. چرا حضرت امام (ره) در این جا کلمه ی «الظاهر» را به کار می برد؟ چون القای خصوصـیت کمی مشـکل است ولـذا کلمه ی«الظاهر» را به کار می برد. «و لو قطع مـا بهمـا الشـلل ففیه الثلث» یعنی اگر شـلل را قطع کنـد، در اینجـا ثلث دیه آن عضو را می دهنـد،این هم طبق قاعـده است. قانون کلی در عضوی این است که اگر کسـی در اثر جنایت، آن را مشـلول کند، دیه اش دو ثلث است و اگر مشـلول را قطع کنـد،دیه اش یـک ثلث است. المسـأله الثـالثه: فی الرکب و هو فی المرأه موضع العـانه من الرّجـل الحکومه قطعه منفرداً أو منضـماً إلی الفرج، و کذا فی عانه الرجل الحکومه. تا کنون بحث ما در شفره ها بود، ولی در این مسئله بحث در «رکب» است، یعنی در زن می گویـد: «رکب»، و در مرد می گوینـد: «عـانه»، هیـات فاعـل و مفعول معلوم است، زیرا زن مرکوب است و مرد راکـب، آن منطقـه، منطقـه رکـوب اسـت، اگر جـانی «رکب» را قطع کرد،دیه اش چه مقـدار است؟ در اینجـا روایت نـداریم، ناچاریم که دنبال حکومت برویم ولـذا می فرماید در رکب حکومت است، خواه آن را به تنهایی قطع کند و خواه همراه عضـو دیگر قطع نماید. «و کذا فی عانه الرجل الحکومه».

ص: ۳۱

معنای افضا و حکم آن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای افضا و حکم آن در مسئله چهارم بحث در باره افضاست. فقها مسئله افضا را در سه کتاب بحث می کنند، یکی در کتـاب «طهـارت» هنگـامی که در بحث حیض می رسـند، در آنجا افضا را مطرح می کننـد. ثانیاً، در کتاب نکاح مطرح می

کنند و می گویند اکر شوهر و یا غیر شوهر کاری کرد که دخول و نزدیکی منجر به افضا شد،تکلیف چیست؟ ثالثاً، این مسئله را در کتاب دیات مطرح می کنند، فلذا ما در کتاب دیات از دو نظر بحث می کنیم: الف: واقع افضا چیست؟ ب: حکمش از نظر دیات چیست؟ ما در کتاب نکاح فقط راجع به همین مطلب بحث می کنیم، بقیه مطالب مال باب نکاح است، مرحوم صاحب جواهر در کتاب نکاح در «جلد ۲۹، » به طور مفصل در این باره بحث نموده است. حقیقت افضا چیست؟ در افضا سه احتمال یا سه قول هست. قول اول ۱: قول معروف در میان فقها راجع به افضا عبارت از این است که مخرج بول و مخرج حیض یکی شود،یعنی افضا این است که مخرج بول و حیض یکی بشود، چون بین مخرج بول و مخرج حیض یک جلد و حائلی وجود دارد، اگر مردی در اثر نزدیکی آن جلد و حائل را به گونه ای از بین ببرد که مخرج بول و مخرج حیض یکی شود، به این می گویند:« افضا» قول دوم ۲: افضا عبارت از این است که مخرج حیض با مخرج غائط یکی شود، این قول مربوط به یحیی بن سعید است در کتاب: «الجامع للشرائع» البته این قول بعید است، چرا؟ چون فاصله فراوان است، اما ایشان فتوا داده است، صاحب جواهر می گوید اتفاقاً قول دوم در نزد عامه معروف است، علمای اهل سنت افضا را چنین معنا می کنند و می گویند افضا عبارت است از: «وحده مسلک الحیض و الغائط» قول سوم ۳: افضا این است که مخرج بول و غائط یکی بشود (وحده مخرج البول و الغائط)و این خیلی بعید است که دو تا حاجز را از بین ببرد، در دوتای اول یک حاجز از بین می رود،یا بین مخرج بول و حیض آن جلد از بین می رود، در قول دوم هم بین مخرج الحیض و الغائط، یک حائل از بین می رود. ولی در قول سوم بین مخرج بول که اول است و الغائط که آخر است، باید دو حاجز را از بین ببرد و این خیلی بعید است ولذا مرحوم شیخ در کتاب «المبسوط» می گوید که این اصلاً غلط است، یعنی اگر کسی بخواهد افضا را مثل قول سومی معنا کند،درست معنا نکرده است. «فقها» غالباً همان قول اول را می گویند نه قول دوم و سوم را،دومی مال یحی بن سعید است،سومی قائلی ندارد و چیزی غریب و غلطی است که نباید مطرح کرد. این راجع به اصل معنای افضا بود که بیان گردید. حکم افضا اما راجع به حکم افضا، مفضی گاهی شوهر است و گاهی اجنبیه، البته اجنبیه دربحث بعدی خواهد آمد. خلاصه اگر کسی زن را افضا کند و چنانچه آنکس شوهر باشد، از دو حالت خارج نیست: ۱: یا بعد البلوغ است که واقعاً مرد حق دارد که با زنش نزدیکی کند، اما شرائط زن و مرد به گونه ای بوده است که آن حاجز بین البول و الحیض را از بین برده،در اینجا چه باید کرد؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام (ره) می فرماید در اینجا دیه ندارد،چرا؟ زیرا عمل، یک عمل جنائی نبوده، بلکه یک عمل اتفاقی بوده است، ولی بهتر است که ما با روایت استدلال کنیم،که این عمل با شوهر انجام گرفته و دختر هم بالغه و رشیده بوده است،یعنی هیچ مشکل خاصی در ناحیه زن وجود نداشته، بلکه همه چیزش فراهم بوده است،ولی متاسفانه جریان به اینجا منتهی شد، فلذا در اینجا شوهر بدهکار نیست. ۲:یا قبل البلوغ است، یعنی اگر مردی است که زوجه اش کمتر از نه سال دارد- البته تسعه معمولاً مال مکه، مدینه، بندر عباس و نقاط یمن است که تسعه سنین شان به اندازه شانزده ساله منطقه شمالی ایران است، یعنی در حقیقت اگر تسعه سنین می گویند، تسعه سنین برای نماز و روزه مسلم است، اما برای مسائل نکاح،ما شرط کردیم که باید قابلیت هم باشد، اگر قابلیت نباشد هرچند دختر دوازده ساله است، باز هم شوهر حق دخول را ندارد. بنابراین، اگر می بینید که در روایات ما تسعه سنین است، این مربوط به همان نقاط گرم سیر است که معمولاً از نظر مسائل جنسی زود رس هستند. خلاصه اگر طرف دخول زنش است و کمتر از نه سال دارد ، در این صورت باید دو چیز بدهد، یعنی هم دیه بدهد و هم مهر،فتوا همین است، چرا دیه بدهد؟ چون مجاز بر دخول نبوده، دخول قبل از تسعه سنین صورت گرفته که حرام است و این آدم کار حرامی را مرتکب شده فلذا باید هم دیه بدهد و هم مهریه هم سر جایش باقی است. ولی متاسفانه روایات ما طبق این فتوا نیستند، چون روایات می گویند اگر زوجه سنش کمتر از بلوغ است،

بایـد دیه بدهـد،به شـرط اینکه نمی خواهـد نگه دارد، امـا اگر می خواهـد نگه دارد، در اینجـا دیه ساقط است. فلـذا روایات با فتـاوی چنـدان تطبیق نـدارد، این بخش ظاهراً معمول به نیست، فتوا همین است که هم دیه و هم مهر،روایات هم می گویـد هم دیه بدهد و هم مهر،منتها یکدانه قید می زند و می گوید به شـرط اینکه نمی خواهد نگهدارد، اما اگر نگه داشت، دیگر کسی این زن را نمی گیرد، در این صورت ظاهراً می گویند دیه ندارد، ولی این بخش از روایت قابل عمل نیست. متن تحریر الوسیله المسأله الرابعه: فی إفضاء المرأه دیتها کامله ، و هو أن یجعل مسـلکی البول و الحیض واحداً ، و کذا لو جعل مسلکی الحیض و الغائط واحداً علی الأحوط فی هذه الصوره- چون کمتر اتفاقاً می افتد و قائلش از اصحاب فقط یک نفر است- من غیر فرق بین الأـجنبی و الزوج إلّـا فی صوره واحـده و هی ما إذا کان ذلک من الزوج بالوطء (لا بالأصـبع = انگشت) بعـد البلوغ ، و أما قبل البلـوغ فعلیه دیتهـا مع مهرهـا. این فتـوای ایشـان است، یعنی بین زوج و زوجه فرق نمی گـذارد، هر کس افضـا کنـد،بایـد دیه بدهـد،مگر اینکـه شـوهر باشـد و بعـد از بلـوغ نزدیکی کنـد،قبـل از بلـوغ دو چیز گردن گیرش است،هم مهریه و هم دیه،ولی روایات با این فتوا چنـدان تطبیق نمی کنـد. روایات روایات در دو کتاب است: الف: کتاب نکاح، ب:کتاب دیات ۱: و بإسناده (اسـناد مرحوم صـدوق) عن الحسن بن محبوب- صـدوق در سال:۳۸۱ فـوت نمـوده، حسن بن محبوب هم در سـال: ۲۲۴ فوت نموده فلـذا بین آنها ۱۵۰ سـال فاصـله است، صـدوق روایت را از کتـاب حسن بن محبوب نقـل کرده،ولی کتاب خطی بوده و اعتبار به کتب خطی نبوده فلـذا سـند را ذکر می کند، ولی خودش می گوید این کتاب هایی که من از آنها نقل می کنم، همه اش مشـهورند است و معروف، از این رو چندان احتیاج به ذکر سـند ندارند، عن الحسن بن محبوب، عن أبی أیّوب الخزّاز،عن حمران، عن أبی عبـد الله –علیه السـلام-: «سـئل عن رجل تزوج جاریه بکراً لم تدرک فلمّا دخل بها افتضّ ها (اقتضـها) فأفضاها؟ فقال: «إن کان دخل بها حین دخل بها و لها تسع سـنین فلا شـیء علیه، و إن کانت لم تبلغ تسع سـنین أو کان لها أقلّ من ذلک بقلیل حین دخل بها فاقتضّ ها فإنّه قـد أفسـدها و عطّلها علی الأزواج فعلی الإمام أن یغرمه دیتها، و إن أمسـکها و لم یطلقها حتّی تموت فلا شیء علیه » الوسائل: ۱۴ ، الباب ۴۵ من أبواب مقدمات النکاح و آدابه ، الحدیث ۹. فقط ذیل روایت مخالف است، یعنی « و إن أمسـکها و لم یطلقهـا حتّی تموت فلاـ شـیء علیه » یعنی اگر زن را نگه دارد و طلاـقش ندهـد تـا اینکه بمیرد، «فلا شیء علیه» معلوم نیست که مراد از «فلاـ شـیء علیه» دیه است، یعنی «فلا دیه علیه» یا اینکه مراد از «فلا شـیء علیه» یعنی گناهی نکرده،در این صـورت مخـالف نیست،ذیـل را چه گونه معنـا کنیم؟ اگر مراد از «فلاـ شـیء علیه» دیه باشـد، بـا فتوا تطبیق نمی کنـد،اما اگر مراد از «فلا شـیء علیه» دیه نباشـد، بلکه می خواهـد او را نگهدارد نه اینکه طلاق بدهد چون به درد دیگران نمی خورد، مشـکلی برایش نیست،اگر مراد این باشـد،این مخـالف فتوا نیست. ۲: محمـد بن یعقوب، عن عدّه من أصـحابنا- اگر ما بخواهیم این عـده را بشناسـیم، از طریق احمد بن محمّد می توانیم بشناسـیم- عن أحمد بن محمّد، عن الحسـین ابن سـعید، عن النّضـر بن سویـد، عن هشـام بن سالم، عن سلیمان بن خالـد عن أبی عبـدالله(علیه السـلام) قال: ... و سألته عن رجل وقع بجاریه فأفضاها و کانت إذا نزلت بتلک المنزله لم تلد؟ فقال: «الدیه کامله » الوسائل: ۱۹ ، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع ، الحدیث۱. ۳: محمـد بن یعقـوب، عن محمّـد بن یحیی، عن أحمـد بن محمّـد (این یـک سـند)، سـند دوم: و عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه جمیعاً، عن ابن محبوب، عن الحارث بن محمّـد بن النعمان صاحب الطّاق- صاحب الطاق از نظر ما مشـکلی ندارد و آدم خوبی است، ولی اهـل سـنت خیلی بـا ایشـان خوب نیستند،چون صاحب الطاق با ابو حنیفه خیلی مناظره و منازعه می کرد، یک روز ابوحنیفه به در مغازه ایشان آمـد و گفت: یا أبا جعفر! إعطنی شیئاً قرضاً،یعنی به من یک چیزی به عنوان قرض بده و من قرض شمـا را در رجعت می دهم، در واقع می خواست عقیـده به رجعت را مسـخره کنـد، مؤمن الطـاق در جوابش گفت من از کجا بـدانم که شـما در رجعت به همین حـالت بر می گردی، شایـد به حـالت دیگر بر گردی- در فـهرست نجاشـی حکـایتی از

مومن الطاق آورده , که یکی از مخالفین (شاید ابوحنیفه) به وی گفت :آیا به رجعت ع_ق_ی_ده م_ن_دی . گفت : آری . بدو گفت : پانصد دینار به من وام ده و درباز گشت , آن را بستان . م_وم_ن ال_ط_اق گفت : ضامنی بیاور تا ضمانت کند تو در آن حال به صورت یک انسان بازگشت کنی , تا بتوانم وام خود را از تو بستانم . شاید به صورت بوزینه بازگشت کنی، و عجیب این است که شریکش ناصبی بوده و با او زندگی می کرد - عن برید بن معاویه، عن أبی جعفر علیه السلام: فی رجل اقتض جاریه، یعنی امرأته فأفضاها، قال: « علیه الدّیه إن کان دخل بها قبل أن تبلغ تسع سنین قال: و إن إمسکها و لم یطلّقها فلا شیء علیه، و إن کان دخل بها و لها تسع سنین فلا شیء علیه إن شاء أمسک و إن شاء طلّق» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۴۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، منتها ذیل روایت مفتابه نیست، یعنی اینکه در باره غیر بالغ اگر او را نگهدارد، بگوییم دیه نیست،این مفتابه نیست. آنچه تا کنون بحث نمودیم،جایی بود که مورد افضا زوجه باشد، که در بالغه چیزی نیست، ولی در غیر بالغ دیه دارد. اما اگر مورد افضا زوجه نباشد،این سه حالت دارد: الف: «زن» مکرهه است و ثیب، هم مکرهه است و هم ثیب، یعنی بیوه است و بکارت ندارد، ولی مردی او را اکراه به زنا می کند و این منجر به افضا می شود. ب: «زن» بیوه و ثیب است، ولی مکرهه نیست بلکه اطاعت کرده و منجر به افضا شد. ج: «زن» مکرهه است، اما باکره است نه ثیب. پس مسئله سه حالت پیدا کرد: ۱: «زن» بیوه است،اما مکرهه می باشد. ۲: «زن»بیوه است،اما اطاعت کرده فلذا مطاوعه است و منجر به افضا شد. ۳: «زن» باکره است و مکرهه، چون اگر غیر مکرهه باشد،آن یک مسئله ی دیگری است. اما اولی که «مرد» زوج نیست و زن هم مکرهه است و بیوه ، در اینجا باید دو چیز بدهد، هم مهر بدهد و هم دیه، چرا؟ مهر بدهد بخاطر دخولش،دیه بدهد بخاطر افضائش، چون مرد زنا کرده نه زن، «دخول غیر مجاز» اگر مطاوعه نباشد، مهر دارد، ما معتقدیم که مطلق الدخول - به شرط اینکه از طرف زن زنا نباشد- مهر دارد. البته در آنجا مهر المسمّی نیست، بلکه مهر المثل است. پس اگر زن بیوه است و مکرهه، چنانچه دخول به افضا منجر بشود، هم باید برای افضائش دیه بدهد و هم مهر المثل بدهد بخاطر دخول، چون زنا از طرف مرد است نه از طرف زن. روایت داریم که: لا- مهر لبغی»، ولی این زن بغی نیست. أمّا الفرع الأول: قال الشیخ فی الخلاف: إذا وطأ امرأه مکرهه فأفضاها وجب علیه الحدّ لأنّه زان، و وجب علیه مهرها لوطئها و وجبت علیه الدّیه لأنّه أفضاها و به قال الشافعی، الخلاف ۵، باید در اینجا مرأه را حمل کنیم بر ثیب، و الا- بکارت هم سومی می شود. عبارت محقق و قال المحقق: و لو لم یکن زوجاً، و کان مکرهاً، فیها المهر و الدّیه: شرائع الإسلام:۴*۱۳۷، فرع دوم این است که زن ثیّب و بیوه است، مرد اجنبی با او نزدیکی کرد و زن هم رضایت داد، یعنی هم مرد زنا کار است و هم زن،در اینجا فقط دیه است الفرع الثانی: و لو کانت مطاوعه و کانت ثیباً فلا- مهر لها، لأنّها بغیّ لکن لها دیه الإفضاء، لأنّها طاوعته فی أصل الجماع لا علی الإفضاء، فلا وجه لسقوط الدّیه، و لذلک قال المحقق: و إن کان مطاوعه فلا مهر، و لها الدّیه. چون زن می گوید رضایت من در حد جماع بود نه در حد افضا. فرع سوم این است که زن مکرهه است و باکره، در اینجا شکی نیست که هم باید مهر بدهد بخاطر وطی، و هم باید دیه بدهد بخاطر افضا. الفرع الثالث: إذا کانت المکرهه بکراً، فلا شک فی وجوب المهر، للوطء، و الدّیه للإفضاء.

معنای افضا و حکم آن کتاب الحدود و التعزیرات

موضوع: معنای افضا و حکم آن همان گونه که قبلاً بیان گردید، در این مسئله سه فرع وجود دارد، که دو فرع آن را در جلسه گذشته خواندیم و فقط فرع سوم باقی ماند که در این جلسه می خوانیم. فرع اول فرع اول این بود که اگر مردی، زنی را بر جماع و نزدیکی اکراه کند و این نزدیکی منجر به افضا بشود و فرض این است که زن هم ثیبه است نه باکره. در اینجا علاوه براینکه مرد حد می خورد، دو چیز باید بپردازد، یکی مهر المثل، و دیگری دیه افضا. بلی، بکارت در اینجا موضوع ندارد، چون فرض این است که زن ثیب است نه باکره. فرع دوم فرع دوم این است که زن خودش اطاعت کرده فلذا مطیعه است، یعنی راضی به عمل جماع شده، در این صورت اگر مردی با او جماع و نزدیکی کرد و این جماع و نزدیکی منجر به افضا شد، از آن نظر که مطیعه است، چیزی به او نمی رسد، چرا؟ چون «لاـ مهر للبغیّ»، اما از این نظر که افضا شده است،حتما باید دیه بپردازد، چرا؟ چون زن به مقدار عمل (جماع، که لذت ببرد) راضی به جماع و نزدیکی شد نه به مقدار جنایت. البته در این فرع دوم، فرق بین ثیّب و بین غیر ثیّب نیست. فرع سوم فرع سوم این است که اگر زن هم مکرهه است و هم باکره ، یعنی مرد از روی جبر با این زن عمل جنسی را انجام داده، هم بکارتش را از بین برده و هم او را افضا کرده، آیا در اینجا باید سه جریمه بپردازد یا دو جریمه؟ شکی نیست که باید دو جریمه را بپردازد، چرا؟ اولاًـ این دختر را افضا کرده و افضا خودش دیه دارد. ثانیاً، اقتضّ (افتضّ) هرد تعبیر درست است،ولی غالباً با قاف می نویسند،»اقتضّ» فضّ هم می گویند مثلاً می گویند: «فضّ الخاتم»،مهر را شکست،کأنّه بکارت یک خاتم و مهری است که با نزدیکی او را می شکند، پس هم «قضّ» می گویند و هم «فضّ». پس جانی، علاوه براینکه باید دیه ی افضا را بدهد، باید مهر را هم بپردازد، یعنی مهر المثل. منتها بحث در این است که آیا علاوه براین دو (مهر المثل و دیه افضا) چیز دیگری هم بر گردن اوست یا نه؟ به بیان دیگر از اینکه مهر و خاتم را شکسته (فضّ و اقتضّ) آیا برای شکستن مهر و خاتم (از بین بردن پرده بکارت) دیه لازم است یا لازم نیست،یعنی برای بکارت هم دیه لازم است یا لازم نیست؟ دیدگاه شیخ طوسی در مبسوط مرحوم شیخ در کتاب مبسوط می فرماید: بلی، هر سه جریمه را باید بپردازد،حتی ایشان به این مقدار هم اکتفا نمی کند، بلکه آن را نسبت می هد به مذهب ما، عجیب این است که مرحوم محقق نیز این مسئله را تایید می کند و می گوید: « و لو کانت المکرهه بکراً هل یجب لها أرش البکاره زائداً علی المهر؟ فیه تردّد، و الأشبه وجوبه»شرائع الإسلام: ۴/۳۷۰، بیان علامه در قواعد الأحکام و قال العلامه:« و لو کانت المکرهه بکراً ففی وجوب أرش البکاره مع المهر نظر، أقربه ذلک»، قواعد الأحکام:۶۸۳، و نسبه الشیخ فی المبسوط إلی مذهبنا و قال:«لأنّه لا دلیل علی دخوله فی أرش الإفضاء» المبسوط:۷/۱۵۰، بیان صاحب جواهر ولی مرحوم صاحب جواهر در ابتدا تعدد را تایید می کند، چرا؟ می فرماید چون تعدد اسباب موجب تعدد مسببات است در باب مفاهیم می خوانیم که:« هل تعدد الأسباب یوجب تعدد المسببات»، مثل همین مورد که در اینجا سه سبب است، افضا، بکارت و دخول، فلذا ایشان در ابتدا تایید می کند بر اینکه باید سه چیز را بدهد، یعنی علاه بر دیه افضا و مهر المثل، ارش بکارت را هم بدهد، ولی بعداً می گوید نمی توانیم به ارش بکارت قائل بشویم،چرا؟ چون در نصوص و روایات نامی از ارش بکارت به میان نیامده است و فقط نام از مهر آمده فلذا باید مهر و دیه افضا را بدهد،اما اینکه علاوه براین دوتا، ارش بکارت را هم بدهد، نمی توانیم این حرف را بزنیم،چرا؟ چون ارش بکارت در روایات نیامده است. مرحوم آیه الله خوئی از همین کلام جناب صاحب جواهر، سراغ روایات رفته و دو روایت را به عنوان شاهد آورده که در آنها نامی از ارش بکارت به میان نیامده است. البته صاحب جواهر نیز به این دو روایت اشاره می کند، در این دو روایت نامی از ارش بکارت نیست. منتها باید توجه داشت که از این دو روایت، فقط یکی شاید دلالت داشته باشد، اما دیگری اصلاً دلالت ندارد. روایت طلحه بن زید ۱: روی الشیخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی– متوفای حدود:۲۸۰، رئیس قمی ها بوده، یعنی هر موقع از طرف حکومت کسی به «قم» می آمد،با ایشان ملاقات می کرد– عن محمد

بن یحیی- محمد بن یحیی شیخ کلینی و شاگرد أحمد بن محمّد بن عیسی است ، چطور أحمد بن محمّد بن عیسی از محمّد بن یحیی نقل می کند؟جوابش این است که ما دوتا محمد بن یحیی داریم، محمّد بن یحی عطّار ، که شاگرد أحمد بن محمّد بن عیسی است، ولی این محمد بن یحیی الخزّاز است که استاد أحمد بن محمد بن عیسی است،و چون در کتاب های ما القاب نیست فلذا همین سبب اشتباه می شود- عن طلحه بن زید طلحه بن زید عامی است، یعنی سنی، اما نجاشی می گوید کتابش معتبر است،دلیل سنی بودنش این است که می گوید عن جعفر، و حال آنکه شیعه هیچگاه به امام صادق (علیه السلام) نمی گویند عن جعفر،بلکه می گویند: عن أبی عبد الله علیه السلام- عن جعفر (علیه السلام) عن أبیه (علیه السلام) عن علی(علیه السلام) قال: «إذا اغتصب الرّجل أمةً فاقتضّ ها- اقتضّ، یعنی خاتم و مهر را شکست، مثلاً می گویند فلانی در حالت موت «أمر بفضّ الخاتم»، یعنی دستور به شکستن خاتم و مهر داد، مرحوم آیه الله حجت، آن شبی که در حال احتضار بود، همه را جمع کرد و به حاج أحمد زنجانی گفت مهر مرا در همین جا بشکنید، ایشان گفت نمی شکنیم، انشاء الله شما خوب می شوید،باز هم ایشان (حجت) گفت بشکنید، گفتند ما آن را مهر و موم می کنیم و اگر جریانی رخ داد، آن را می شکنیم، اقتضّ (ق) و افتضّ (ف) به یک معناست، بکارت حکم خاتم را دارد- فعلیه عشر قیمتها ، و إن کانت حرّه فعلیه الصّداق» الوسائل: ۱۵، الباب ۴۵ من أبواب المهور ، الحدیث۲، در این حدیث نگفته که:« فعلیه الصداق و أرش البکاره»، فلذا دلالت این روایت خوب است.
روایت عبد الله بن سنان ۲: صحیحه عبدالله بن سنان قال: قلت لأبی عبدالله (علیه السلام) جعلت فداک ما علی رجل و ثب علی امرأه فحلق رأسها - موی سرش را تراشید-؟ قال:« یضرب ضرباً و جیعاً- او را سخت می زنند- و یحبس فی سجن المسلمین حتّی یستبرء شعرها ... إلی أن قال: فقال: یابن سنان إن شعر المرأه و عذرتها شریکان فی الجمال فإذا اذهب بأحدهما وجب لها المهر کملاً» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۳۰ من أبواب دیات الأعضاء ، الحدیث ۱. مرحوم آیه الله خوئی می گوید، روایت نگفته:« وجب لها المهر و أرش البکاره»، و بحث هم در جایی است که زن باکره است نه ثیبه، چون روایت گفته: «و عذرتها»، و «عذره» به معنای بکارت است. این روایت به حسب ظاهر دلالتش خوب است ،ولی امام در مقام بیان این است که شعر مهر دارد، چون گفت شعر مرأه با بکارتش هردو، جمال زن است، در هردو مهر است،در شعر دو مرحله ممکن نیست، که بگوییم هم مهر و هم دیه، در شعر یک مرحله است،اما در بکارت،در آن مسئله اقتضّ،دو مرحله است، یعنی هم مرحله ی مهر است و هم مرحله بکارت، اگر حضرت نگفته، بخاطر اینکه در مشبه، دو مرحله وجود ندارد، اگر در مشبه دو مرحله وجود داشت، حق با شما بود و لذا می گفتیم امام سکوت کرد و حال آنکه در مشبه که شعر است، یک مرحله بیشتر نیست که همان مهر است. بنا براین، سکوت حضرت در این روایت دلیل بر عدم وجوب ارش بکارت نیست، ما در اینجا یک مشبه داریم که همان شعر مرأه باشد و یک «مشبه به» داریم که عبارت باشد از:« عذره المرأه» ، عذره المرأه دو مرحله ای است، اولاً، نزدیکی کرده و لذت برده،باید مهریه بدهد، ثانیاً، مهر (بکارت) را شکانده، باید ارش بدهد. اما در شعر دو مرحله نیست، فقط یک مرحله است و آن اینکه شعر را تراشیده است. خلاصه ما می خواهیم بگوییم که این روایت دلیل بر عدم وجوب ارش بکارت نیست،چون مشبه شعر است،»مشبه به» عذره است، عذره دو مرحله ای است، اولاً، «جامع= یعنی نزدیکی کرده»، پس باید مهر را بدهد، ثانیاً،« أزال البکاره»، پس باید ارش بدهد،ولی در شعر دو مرحله نیست، بلکه فقط تراشیدن است و رفتن، اگر حضرت صحبت از ارش نکرده، چون در مشبه(شعر) عملی نیست، ولی در «مشبه به» عملی است، فلذا سکوت در اینجا دلیل بر عدم وجوب ارش بکارت نیست. بلی، ممکن است بگوییم همین که مهریه می دهد، مهریه مال جماع است، در این جماع ارش بکارت هم داخل است، ارش بکارت در حقیقت در همان مهر داخل است،چرا؟ چون مهری که خواهیم داد،مهر بکر را خواهیم داد نه مهر المسمی را، بلکه مهر المثل را می دهیم، یعنی مهر دختری که بکر بود و با او نزدیکی کرده است را می

دیهم، همین که گفتند مهر زن بکر، ارش البکاره هم در آن مهر داخل است. دیدگاه استاد سبحانی بنابراین،ما معتقد به دوتا هستیم، یکی افضا، دیگری هم مهر المثل، یعنی ارش البکاره را قائل نیستیم، چرا؟ چون «أرش البکاره» داخل در مهر المثل است، منتها باید توجه داشت، مراد از مثل، مثل این زنی است که مورد تجاوز قرار گرفته و باکره بوده. المسأله السادسه: المهر و الأرش علی القول به فی ماله و کذا الدّیه مسئله ششم این است که آقایان می گویند دیه بر عاقله است، هر جنایتی که خطئی باشد، دیه ی آن بر عاقله است، در واقع تشبیه می کنند بر طفل، در طفل می گویند:« عمد الصبی خطأ تحمله العاقله» یعنی جناب «صبی» هر جنایتی را که انجام بدهد، «تحمله العاقله،عمداً و خطأً»، در اینجا هم اگر خطأ کرد، تحمله العاقله. البته در اینجا یک شبهه ای وجود دارد که باید آقایان رفع کنند و آن اینکه قرآن کریم می فرماید: « وَلَا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ یٰ» کسی که از روی خطا و اشتباه مرتکب جنایت شده، چرا عاقله جرم آن را بکشد و حال آنکه قرآن می فرماید هیچکس ضامن به دوش کشیدن بار دیگری نیست؟ من قبلاً جواب اشکال را داده ام و یک مقاله مفصلی هم در این زمینه نوشته ام (مجله ی رهنمون) در این مسئله یک آدمی، زن خودش را افضا کرده، فلذا در اینجا توهم این است که این خطأ است،چرا؟ چون قصد افضا نداشته، ولی نا خود آگاه منجر به افضا شده است. حضرت امام (ره) در رد این توهم می فرماید:« المهر و الأرش علی القول به فی ماله و کذا الدّیه»، این دفع دخل است،کأنّه می گوید این آدم که قاصد افضا نبوده، پس این عملش عمل خطئی است و دیه خطأ هم بر عاقله است. در جواب می گوید یک آدمی که قصد فعل کرد، قصد لوازم را هم کرده هر چند نا خود آگاه، خطأ آن است که اصلاً قصد نکرده،مثلاً کسی، تیری را به سوی پرنده ای پرتاب می کند، متاسفانه انسانی از آنجا رد می شد و به او اصابت کرد، این خطای محض است فلذا باید عاقله دیه را بدهند. اما در اینجا این آدم بساطی پهن کرده، شیرینی و شربت آورده و عروسی به راه انداخت و با زن خودش نزدیکی نموده، منتها اتفاقاً نزدیکی او منجر به افضا شده است، فلذا اگر در اینجا بگوییم این کار خطئی بوده، هیچکس این حرف را از انسان قبول نمی کند، فلهذا المهر و الأرش علی القول به فی ماله و کذا الدّیه الثامن عشر: الألیان فرق است بین «الألیان» و إلیه، «إلیه» به دمبه می گویند، اما «ألیه» غیر از إلیه است،ما یک فخذ داریم که به معنای ران است و یک ظهر داریم که به معنای پشت است،بین ظهر و فخذ یک بر آمادگی و برجستگی وجود دارد که در زبان فارسی به آن ماسن می گویند و این برجستگی در زنان بیشتر است، ولذا می گوییم حجاب اسلامی باید به گونه ای باشد که آن برجستگی ها موقع راه رفتن معلوم نباشد پس به آن برجستگی و بر آمادگی که بین پشت و بین ران انسان قرار گرفته، در زبان عربی می گویند: «ألیان». اگر کسی جنایت بر الیان دیگری وارد کرد، یعنی یکی از آنها را یا هردو را قطع نمود، باید دیه بدهد، اگر یکی را قطع کرد، باید پانصد دینار بدهد و اگر هردو را قطع کند،باید هزار دینار به عنوان دیه بپردازد، البته در زن نصف دیه است. دلیل مسئله دلیل این مسئله روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم است که می گویند هر چیزی که در انسان دوتاست،در دوتایش یک دیه کامل است و در یکی نصف الدّیه. اگر جانی از یکی نصفش را قطع کرد عرضاً و طولاً و عمقاً و به استخوان رسید، یعنی نصفش را عرضاً، طولاً و عمقاً قطع کرد،در اینجا چه باید کرد؟ فبحساب المساحه، یعنی اگر مرد باشد،باید جانی دویست و پنجاه دینار به او بدهد، اگر زن باشد،باید نصف دویست و پنجاه دینار را بدهد، این در صورتی است که نصفش را قطع کند عرضاً، طولاً و عمقاً که به استخوان برسد. فرع دوم این است که جانی آن برآمادگی و برجستگی را قطع کند به گونه ای که ظهر (پشت) و ران با محل «الیان» از نظر پستی و بلندی مساوی و یکسان بشوند، اما به استخوان نرسد،در اینجا چه باید کرد؟ متن تحریر الوسیله فی الألیین الدّیه کامله،و فی کلّ واحده منهما نصفها (فی المرأ = مرد)، و کذا فی المرأه دیتها، و فی کلّ واحده منهما نصف دیتها، و فی بعض کلّ منهما بحساب المساحه- یعنی اینکه نصفش را قطع کند، عرضاً، طولاً و عمقاً و به استخوان هم برسد-. المسأله الثانیه: الظاهر أنّ الألیه

عباره عن اللحم المرتفع بين الفخذ و الظهر حتی انتهی إلی العظم، فلو لم یبلغ العظم فالظاهر الحساب بالمساحه- چطور اینجا به مساحت می توانیم حساب کنیم و حال آنکه مساحت در جایی است که به استخوان برسد؟ آنگاه ایشان احتیاط می کند و می فرماید:« و إن کان الأحوط الدّیه فی القطع بنحو ینتهی إلی مساواه الظهر و الفخذ و إن لم یصل إلی العظم». ایشان در این مسئله دوتا فتوا می دهد، اولی به حساب مساحت، دومی دیه کامل،مساحت را چه گونه می توانیم حساب کنیم،چون به عظم و استخوان نرسیده، فلذا مساحت خیلی مشکل است، و اگر به دیه کامل قائل بشویم، باز هم مشکل است،چون دیه کامل در جایی بود که عرضاً، طولاً و عمقاً باشد. بنابراین، بهتر است که ما در اینجا قائل به حکومت بشویم،ولی حضرت امام در اینجا دو احتمال می دهد: الف: مساحت، ب: دیه کامل. ولی ما گفتیم هردو احتمال خالی از اشکال نیست، چون اگر به حساب مساحت باشد،مساحت در جایی است که از نظر عمق به عظم و استخوان برسد و در اینجا به عظم و استخوان نرسیده است، دیه کامل هم خالی از اشکال نیست، چون دیه کامل در جایی است که عمقاً هم باشد و همه را قطع کند. مگر اینکه بگوییم راجعه به مساحت در اینجا حجم را در نظر می گیرند نه مساحت را.

ص: ۳۳

دیه دو پا و رجلان کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه دو پا و رجلان بحث ما راجع به دیه اعضای انسان بود که قسمت زیادی از آنها را بررسی کردیم و رسیدیم به دیه دو پا (رجلان) فلذا فعلاً بحث ما در رجلان است، رجلان (دو پا) از هر نظر حکم یدین (دو دست) را دارد،زیرا رجلان و دو پا به عنوان دو عضو بارز در انسان شناخته می شود،جایی که دو ابرو (حاجبین) به عنوان دو عضو بارز در انسان مطرح باشد، رجلان به طریق اولی عضو بارز محسوب می شود و چون در بدن انسان متعدد است، قطعاً دوتایش دیه کامل دارد و یکی نصف دیه را دارد، البته رجل و مرأه (یعنی مرد و زن) در مقدار و اندازه دیه فرق می کنند، یعنی در مرأه (زن) دیه هردو پا پانصد دینار است و دیه یک پا دویست پنجاه دینار، اما در رجل و مرد،دیه هردو پا هزار دینار است و دیه یک پا (رجل واحد) پانصد دینار می باشد. حد رجلان (دو پا) مانند یدان (دو دست) است، مثلاً مچ انسان ید است، مرفق هم ید محسوب می شود، منکب هم ید است، اگر کسی هر دو دست دیگری را از مچ قطع کند،دیه کامله دارد، و اگر از مرفق و یا از منکب هم قطع کند،باز همان دیه را دارد، رجل و پا نیز چنین است، ولی اولین مرحله اش ساق است، «ساق» مفصلی است که پای سارق و دزد از آنجا بریده می شود، اولین مرحله ی پا (رجل) همان مفصل ساق است که پا را از ساق جدا می کند. متن تحریر الوسیله التاسع عشر: الرجلان المسأله الأولی: فی الرجلین الدّیه کامله، و فی کلّ منهما نصفها، و حدّهما مفصل الساق. اگر در این مسئله حتی روایت هم نداشته باشیم،قوانین کلی در اینجا حاکم و کافی است خلاصه اگر ما راجع به رجلین هم دلیل نداشته باشیم، همان روایات عامه برای ما کافی است،یعنی روایت عبد الله بن سنان و روایت هشام بن سالم. رجلین (دو پا) در واقع حکم یدین را پیدا می کند در تمام مسائل. فی الرجلین الدّیه کامله- چون شاخص هستند- و فی کلّ منهما نصفها، و حدّهما مفصل الساق. اولین مرحله اش مفصل الساق است کما اینکه در دست هم اولین مرحله اش مچ است. در دو پا،دیه کامل است، و در هر یک از آنها نصف دیه می باشد، و حدّ پاها مفصل ساق است. مسئله دوم حضرت امام (ره) می خواهد

خلاصه گیری کند فلذا می فرماید همان فروعی را که در یدان (دو دست) داشتیم در اینجا هم بیاورید، یعنی لازم نیست که ما دوباره فروع یـدین (دو دست) را در اینجا تکرار کنیم، فرع یـدین این بود: گـاهی جانی دست کسـی را از مـچ قطع می کرد، گاهی از مرفق و گاهی از عضد یا منکب قطع می کرد، اگر از مچ قطع کند، یک دیه دارد، و اگر مرفق یا منکب قطع کند، باز هم یک دیه دارد، یعنی دیه تکرار نمی شود،از بالا قطع کند، کأنّه دیه مال ید است، «ید» هم نسبت به مچ صدق می کند و هم نسبت به مرفق و منکب. اگر جـانی دست کسـی را کمی بالاـتر از مـچ یـا بالاـتر از مرفق قطع کرد،بایـد یک دیه بدهـد بخاطر مفصل، بالاتر از مـچ یا بالاتر از مرفق حکومت دارد. اگر از مرفق قطع کنـد، دیه دارد و اگر مقـداری هم از بازو را ملحق کند، حکومت دارد. اگر جانی دست کسـی را از إصـبع قطع کند، اصبع هم دیه کامله داشت، هر اصبع هم سه انمله داشت، ابهام دو جـور بود، گـاهی می گفتنـد سه تـا انمله دارد، ولی حضـرت امـام فرمودنـد دوتـا. خلاـصه اینکه مـا هر چه را که در یـد پیـاده کردیم،در رجلان (دو پا) هم پیاده می شود. اگر جانی پای کسی را از مفصل ساق قطع کرد،دیه دارد،اگر مقداری هم از ساق را قطع کرد، آن حکومت دارد. اگر جانی، پای کسی را از رکبه و زانو قطع کرد، یک دیه است، اگر کمی بالاتر را قطع نمود، بالاترش حکومت دارد. همچنین اگر جانی، انگشـتان پای کسی را قطع کرد،دیه کامله دارد، یک انگشت عشر دیه را دارد، هر انگشتی منقسم می شود به سه انمله، مگر انگشت ابهام (شـست) که ینقسم إلی أنملتین. هیچکدام از اینها منصوص نیست، ولی فقهای ما رجلین را با تمام مراحلش به یـدین عطف کرده اند ، چرا؟ چون بعید است که واقعاً اختلاف در احکام داشـته باشـند، یعنی بعیـد است که یدین با رجلین در احکام اختلاف داشـته باشـند، کأنّه آقایان قائل به تنقیح مناط هسـتند، مناط در نظر اینها واضـح بوده،از این رو رجلین را به یـدین عطف کرده انـد وحـال آنکه دراینهـا روایـات نیست. متن تحریر الوسـیله البحث ههنا کالبحث فی الیـدین من مفصل الرکبه أو من أصل الفخـذین، و فی کل واحـده منهما- من الرجلین- ، وفی قطع بعض الساق مع مفصـله ، و کـذا فی قطع شـخص من مفصـل السـاق- او بایـد دیه بدهـد- و آخر بعض الساق- او بایـد حکومت بدهـد نه دیه- فالکلاـم فیهمـا واحـد. دلیل مسـئله قبلاً گفتیم که این مسئله منصوص نیست، یعنی در این زمینه روایت نـداریم، فلـذا عطف بر یـدین می کنیم،یعنی بحث در اینجا ماننـد بحث در دو دست است در قطع از مفصل زانو یا از اصل رانها، و در هریک از آنها، و در قطع قسـمتی از ساق با مفصل آن. و هم چنین در قطع شخصـی از مفصل ساق و قطع شخص دیگر قسمتی از ساق را. پس کلام در هردو یکی می باشـد. اگر پا را قطع کرد و یک تکه از ساق را هم قطع نمود، آن حکومت دارد، یکی پا را از مفصـل قطع کرد، شـخص دیگری آمد مقداری از ساق را قطع نمود، اولی باید دیه بدهد،دومی باید حکومت بدهد و کذا شـخص من مفصل الساق، او باید دیه بدهد، و آخر بعض الساق، او باید حکومت بدهد. الفرع الثانی: ما هو حدّ الرّجل؟ قال الشـیخ: مفصل الساق و القـدم، و هو الـذی یقطع من السارق عنـدهم، فإن قطعها من نصف الساق ففیهما دیه رجل و حکومه. پا دیه دارد، ساق حکومت دارد. و حاصـله أنّ ما یقطع من السارق هو حـدّ الرجل الموضوع للـدیه هو قطع الرّجل من المفصل، فلو جنی بأکثر من ذلک، کالصور التالیه حکمش ماننـد حکم یـد است-: ۱. القطع من مفصـل الرکبه. ۲. القطع من أصل الفخـذین. ۳. قطع واحده منهما. دوتا را قطع نمی کنـد، بلکه یکی را قطع می کنـد. ۴. قطع بعض الساق مع مفصـله. ۵. قطع شـخص من مفصل الساق، و آخر بعضاً من الساق. تمام این صور پنجگانه در ید گذشت، اگر از مفصل ببرد، دیه دارد، بیش از مفصل باشد، حکومت دارد، ضمناً جزء تابع کل است، در جایی که دست را از مـچ ببرد،از نظر حکم ماننـد جایی است که از مرفق ببرد، حکمش را در ید خوانـدیم. مسـئله سوم مسـئله ثـالثه را هم بیـان کردیم، یعنی رجـل (پـا) را عطف بر یـد (دست) می کنیم، مثلاً در «رجل» کف خودش دیه دارد، اگر کف را ببرد، یـک دیه دارد، اما اگر کف را قطع نکنـد و فقط انگشـتانش را ببرد، مثل این می ماننـد که دست را نبرد، بلکه فقـط انگشـتانش را ببرد، انگشـتان پـا،حکم انگشـتان دست را دارد. متن تحریر الوسـیله المسـأله الثـالثه: فی

أصابع الرجلين منفرده دیه کامله- اما اگر ضمیمه کف شد، دیگر دیه ندارد، یعنی دیه اش با دیه کف یکی می شود- و فی کلّ واحده منها عشرها ، و دیه کلّ إصبع مقسومه علی ثلاث أنامل بالسویه إلّا الإبهام فانّها مقسومه فیها علی اثنین. مسئله چهارم اگر کسی دست زائدی داشت، و جانی دست زائد را با دست اصلی قطع کرد، نسبت به اصل دیه می دهد و بر زائد حکومت است. اما اگر دست اصلی را قطع نکرد،بلکه فقط دست زائد را قطع کرد، در اینجا حکومت است، به شرط اینکه جنایت بر آن صدق بکند. عیناً همان احکام ید را در اینجا پیاده کنید، باید توجه داشت که این مطلب را که گفتیم از باب عمل به قیاس نیست، بلکه علم به تنقیح مناط است، چون رجلین در بدن انسان کمتر از یدین نیست، همان گونه که یدین در زندگی انسان نقش مهمی دارد، رجلین هم همان نقش را دارد. پس در تمام مراحل، حکم شان واحد است. متن تحریر الوسیله المسأله الرابعه: الکلام فی الرجل الزائده کالکلام فی الید الزائده ، و کذا فی الأصابع. بنابراین، هر چه را در ید خواندیم، در رجل هم پیاده می کنیم. العشرون: الأضلاع «أضلاع» جمع ضلع است که در فارسی به «اضلاع» می گویند:«دنده» اضلاع استخوانی است مستطیل و در عین حال انحنا دارد، طرف چپ انسان است و طرف راست انسان است، منتها یک طرف هشت تاست، طرف دیگر هفت تاست. در اینکه ضلع حتماً دیه دارد، جای بحث نیست،چون عضو روشنی است. در کتاب ظریف دارد:« خالط القلب من الأضلاع»،یعنی ضلع هایی که با قلب مخلوط بشود، می گویند ضلعی که با قلب مخلوط است، دیه هر دنده اش بیست و پنج دینار است، اما هر ضلعی که با قلب مخلوط نباشد، در آن ده دینار است،ولی مشکل اینجاست که خالط از نظر تشریح، ضلع «لا یخالط القلب»، زیرا ضلع اطراف قلب است نه اینکه مخالط با قلب باشد فلذا نسبت به آن خالط معنا ندارد، فلذا حضرت امام می فرماید،»خالط» نیست،بلکه حاط است (حاط، یحوط و احاطه) یعنی نسخه ای که «خالط» نوشته غلط است، صحیحش «حاط» است خلاصه ما دو جور دنده (ضلع) داریم: الف: یک دنده داریم که در اطراف قلب است. ب: یک دنده هم داریم که در طرف ذراع واقع شده اند، حتی در طرف چپ هم یک دنده های داریم که طرف ذراع است، تنها دنده های راست نیست تا بگوییم قلب در آنجا نیست، حتی در آنجا که در طرف چپ واقع شده اند، اضلاع بر دو قسمند: ۱: قریب من القلب ۲: بعید عن القلب. این یک احتمال بود که بیان شد. ولی حضرت امام (ره) احتمالات متعددی را نقل می کند، منتها باید توجه داشت که ما یک «قصّ» داریم که جمعش قصاص است، «قصّ» به استخوان سینه می گویند که ارتباطی به دنده ندارد، «قصّ» غیر از «ترقوه» است. یک «ترقوه» داریم که در جلسه آینده بحث خواهیم کرد، ولی فعلاً بحث ما در دنده هاست و دنده هم بر دو قسم است، یک قسمش نزدیک قلب قرار گرفته (قسم قریب من القلب و قسم بعید عن القلب) قسم دیگر دورتر از قلب واقع شده اند، حاط به آن دنده هایی می گویند که دورتر از قلب واقع شده اند (بعید عن القلب)، دنده های راست همه اش بعید است، ولی دنده های چپ است که بعضی بعید است و بعضی هم قریب. حضرت امام چند احتمال دارده است. متن تحریر الوسیله المسأله الأولی: عن کتاب ظریف بن ناصح:« و فی الأضلاع فیما خالط القلب من الأضلاع إذا کسر منها ضلع فدیته خمسه و عشرون دیناراً، إلی أن قال: وفی الأضلاع ممّا یلی العضدین دیه کلّ ضلع عشره دینانیر إذا کسر و بمضمونه أفتی الأصحاب و لا ـ بأس بذلک- حکم روشن است، ولی موضوع روشن نیست- و لکن لم یظهر المراد منه. فلذا ایشان چند تا احتمال می دهد: ۱: فهل التفصیل بین الجانب الّذی یلی القلب و الجانب یلی العضد- یعنی فرق بگذاریم بین دنده ای که نزدیک قلب است با دنده ای که نزدیک عضد و بازو قرار گرفته- ۲: أو التفصیل بین الضلع الّذی یحیط بالقلب و غیره. ۳: أو التفصیل بین الأضلاع فی جانب الصّدر و القدام و غیرها ممّا یلی العضدین إلی الخلف. اضلاعی که به سینه نزدیک است و اضلاعی که به عضد و بازو- یعنی به پشت- نزدیک می باشد. ۴: و یحتمل الصحیف و کان الأصل فیماحاط القلب من حاط یحوطه، أی حفظه و حرسه. ۵: أو کان الأصل فیما أحاط القلب؟ پس روشن می شود آنکه در اطراف قلب و حافظ قلب است

و باعث می شود که قلب لطمه نبیند، اهمیت شان بیشتر است، اما آنهایی که در سمت راست واقع شده اند یا آنکه در سمت چپ قرار گرفته اند، ولی از قلب دورتر هستند، در آن کمتر است، یعنی دیه شان کمتر است. فالأقوی فی الأضلاع الّتی تحیط بالقلب من الجانب الأیسر فی کلّ منها خمسه و عشرون، و أمّا فی غیرها فالاحتیاط بالصّلح لا یترک سیما بالنسبه إلی ما یجاور المحیط بالقلب فی جانب الأیمن، و إن کان القول بعدم وجوب الزائد علی عشره دنانیر فی غیر الضلع المحیط لا یخلو من قریب. «علی ایّ حال»من فکر می کنم یک احتمالی از شهید ثانی نقل کردیم که ایشان همان خالط را گرفته. عبارت شهید ثانی و هناک أحتمال آخر ذکره الشهید الثانی، و قال: المراد من المخالطه القلب و عدمها، کونه فی الجانب الّذی فیه القلب، کما أنّ عدم المخالطه خلاف ذلک- شهید ثانی می گوید دنده هایی که سمت چپ است، دیه اش بیست و پنج دینار است، اما دنده هایی که در سمت راست واقع شده اند، دیه اش ده دینار است، «خالط» یعنی دنده هایی که در سمت چپ واقع شده اند، «لم یخالط»، یعنی دنده هایی که در سمت راست قرار گرفته اند، ولی حضرت این احتمال را بیان نفرمود و حال آنکه این احتمال وجود دارد- فالضلع الواحد إن کسر من جهه القلب ففیه أعلی الدّیتین بیست و پنج دینار- و إن کسر من الجهه الأخری ففیه أدناهما، فیستوی فی ذلک جمیع الأضلاع. ظاهراً این احتمال، احتمال بعیدی نباشد،«خالط القلب» یعنی احاطه کند، «لم یخالط» یعنی در سمت راست باشد و نکته اش هم این است که آنجا چون جای حساسی است، قلب حساس است و مناط حیات انسان است، حافظ و نگهبان آن خیلی مهم است. و الظاهر أنّ الأضلاع علی قسمین، فمنها ما یتّصل بعظم القصّ- به استخوان سینه متصل است،دنده است،اما به استخوان سینه متصل است- و هی الّتی تحیط بالقلب، و منها ما لا یتّصل بالقصّ و إنّما یتصل بعضها ببعض و هی الأضلاع السائبه (مهمله) الکاذبه و هی لیست بمحیطه بالقلب، و هی الّتی تلی العضدین. دنده ها بر دو قسمند،یک قسمش متصل به استخوان سینه است، اینها احاطه قلب کرده، یک قسم دنده هایی داریم که آزاد است،سائبه، یعنی آزادند، مسائبه، یعنی آزادند، در قرآن کریم آمده است که:« و لا سائبه» آن شتری را که ده شکم زاییده بود، رها می کردند، یعنی نه بار می گرفتند و نه سواری از او می گرفتند، همانطوری به بیابان رها می کردند، البته این خودش یکنوع ظلم نسبت به این حیوان بوده،چون در بیابان ممکن است گاهی آب و علق گیرش نیاید، «سائبه» یعنی مهمله. بنابراین، دنده ها را بر دو قسم تقسیم می کنند، یک قسم آنها متصل به استخوان سینه است، قسم دیگر متصل نیست ولذا محیط نیست. دیدگاه استاد سبحانی در هر صورت من این دو احتمال را بهتر می دانم، یکی احتمال شهید ثانی که بگوییم سمت چپ دیه اش زیاد تر از سمت راست است یا احتمال آخر را بگیریم و بگوییم ضلع هایی که به عظم و استخوان سینه متصل است،دیه اش بیشتر است، اما یک دنده هایی داریم که مهمل و رها هستند مانند دنده های سمت راست فلذا دیه اش کمتر است.

ص: ۳۴

دیه شکستگی استخوان ترقوه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه شکستگی استخوان ترقوه سخن در باره دیات اعضاست، بیست و یکمین عضوی که حضرت امام (ره) آن را متذکر شده اند عبارت است از: ترقوه- بفتح التاء و سکون الراء و ضمّ القاف و فتح الواو،- تثنیه اش «ترقوتان» است، «ترقوه» استخوانی است بین «صدره النهر» به گودی زیر گلو «صدره» می گویند، ترقوه از گودی زیر گلو شروع می شود و به منکب

ختم می گردد، در ترقوه باید چهار مسئله بحث بشود: الف: هرگاه کسی ترقوه را قطع کند. ب: جانی، ترقوه کسی را بشکند. ج: آیا کلام امام (ره) ناظر به یکی است یا به هردو تا؟ احتمال دارد که ناظر به هردو باشد، یعنی هم قطع ترقوه و هم کسر و شکستن ترقوه، البته بیشتر در ترقوه کسر و شکستن است و قطع قلیل است، ولی در عین حال عبارت باید به هردو ناظر باشد. دیدگاه حضرت امام (ره) نظر ایشان نسبت به مسئله اول این است که در مجموع «ترقوه» دیه کامل است و در یکی قهراً نصف خواهد بود، چرا؟ چون قانون کلی همین است. د: آیا راجع به ترقوه دلیل داریم یا نه؟ دلیل خاصی نداریم، دلیل ما همان دلیل عام است،یعنی روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم که می گویند هر چیزی که در بدن انسان واحد است،به تنهایی دیه کامل دارد، اگر دوتاست، هر کدامش نصف دیه انسان را دارد. بنابراین، هر موقع بگویند: «و فی الترقوه الدّیه» مراد شان از دیه، دیه نفس است. پس اگر «جانی» هردو را قطع کند، دیه کامل دارد و اگر بکشند و بعداً به دکتر مراجعه کند و مداوا بشود بدون اینکه اشکالی باقی بماند، دیه اش «أربعون ديناراً» چهل دینار است. «على الظاهر» حضرت امام (ره) می خواهد در این مسئله اولی سه مسئله را بیان کند: المسأله الأولى: فی الترقوه الدّیه- یعنی اعم از اینکه قطع کند یا بشکند،البته معمولاً در ترقوه کسر و شکستن است. ممکن است کسی بگوید که عبارت بعدی امام (ره) دلیل براین است که ایشان فقط صورت کسر و شکستن را می گوید، چطور؟ چون می فرماید اگر بشکند و بعداً معالجه کند و بدون عیب خوب بشود،دیه اش چهل دینار است، این را قرینه بگیریم که منظور ایشان در اینجا فقط کسر و شکستن است نه قطع. ولی این قرینه قطعی نیست، در هر حال اگر این عبارت را به هر سه بزنیم، بهتر است،یعنی هم بگوییم عبارت ناظر به قطع ترقوه است و هم ناظر به کسر و شکستن ترقوه، در هردو دیه کامل است، اما اگر ترقوه را بشکند و سپس آن رامعالجه نماید به گونه ای که هیچ اثری از کسر باقی نماند و هیچ عیبی در آن دیده نشود،در آنجا چهل دینار است. اما اولی و دومی دلیل شرعی ندارد، مگر اینکه به همان عمومات تمسک کنیم، عمومات کدام است؟ هر چیزی که در بدن انسان دوتاست،مجموعاً دیه کامل دارد و اگر یکی است، به تنهایی دیه کامله دارد. بنابراین،اگر جانی،ترقوه کسی را قطع کند یا بشکند به گونه ای که دیگر قابل معالجه نباشد، باید دیه کامل بدهد. اما اگر شکست، منتها جانی پول خرج کرد و طرف را معالجه نمود و او کاملاً خوب شد، دیه اش چهل دینار است و این منصوص است. در کتاب ظریف این مسئله منصوص است. «و فی الترقوه إذا كسرت و جبرت على غير عيب،أربعون ديناراً». البته ممکن است کسانی باشند که بگویند کتاب ظریف ضعیف است، ما در جواب می گوییم کتاب ظریف ضعیف نیست،مرحوم کلینی سندش متعدد است،البته باید سند صدوق را هم ببینیم، سند جامع الشرائع را هم ببینیم. نا گفته نماند که ما نسبت به ظریف سه سند داریم، سند کلینی، سند شیخ صدوق و سند جامع الشرائع،که مجموعاً این کتاب از اعتبار خوبی بر خوردار است. مسئله اولی یا دو فرع است یا سه فرع، اگر قطع را بگیریم و کسر، تمام دیه است، اگر خوب بشود بیست دینار است، اما اگر بگوییم عبارت امام ناظر به قطع نیست، بلکه ناظر به کسر است، در این صورت دو فرع داریم: المسأله الثانیه: لو كسرت واحده منهما و لم تبرأ فالظاهر أنّ فيها نصف الدّيه، و لو برأت معيوباً فكذلك على الأحوط لو لم يكن الأقوى، و قيل فيهما بالحكومه. اگر «جانی» به جای دوتا، یکی را شکست وخوب هم نشد،چه باید کرد؟ دیدگاه امام خمینی (ره) امام (ره) می فرماید: فالظاهر أنّ فيها نصف الدّيه، چرا کلمه ی استظهار را به کار می برد؟ چون مسئله منصوص نیست، یعنی «ترقوه» منصوص نیست، بلکه ما آن را از قواعد عامه استفاده کردیم، یعنی از روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم استفاده کردیم، قهراً آن قوت را ندارد که بگوید قطعاً نصف دیه دارد، فلذا می فرماید: فالظاهر،چرا؟ حکمی که مال مجموع است منقسم می شود به دوتا على الوجه المساوي، یعنی وقتی گفتیم دوتایش دیه کامله دارد، از این می فهمیم که یکی نصف دیه را دارد، فالظاهر أنّ فيها نصف الدّيه، چون اگر منصوص بود، دیگر جا برای کلمه ی« فالظاهر» نبود. ولی چون ما از قواعد عامه استفاده

کردیم، مجموعش اگر تمام الـدّیه شد، قهراً یکی نصف دیه است. «و لو برأت معیوباً فکذلک علی الأحوط لو لم یکن الأقوی، و قیل فیهما بالحکومه». اگر جناب جانی یکی را شکست و بعـد از مـدتی خوب شـد،منتها حالت کجی باقی ماند، یعنی معیوباً خوب شـد، آیا در اینجا نصف دیه بـدهیم (اگر یکی باشـد) یا تمام الـدّیه را بـدهیم اگر دوتا باشـد، یا اینکه در اینجا حکومت است؟ دیـدگاه صاحب جواهر صاحب جواهر می گویـد در اینجا حکومت است،چرا؟ چون منصوص نیست، ما حد اکثر کسـر را گفتیم که اگر خوب نشود،در کسـر و شکسـتن تمام الدّیه است، یکی نصف الدیه است،یعنی اگر کسـر و شکسـتگی خوب شـد، نسـبت به آن روایت داشتیم. اما «لو انکسـر و لم یبرأ»، این منصوص نیست،بایـد در اینجا حکومت باشد، و جواهر هم می گوید حکومت است،و ظاهراً هم باید بگوییم حکومت است، اما حضـرت امام می گوید: احوط در اینجا دیه است، سپس می فرمایـد اقوی در اینجا دیه است،ولی ما وجه اقوائیت را نفهمیدیم و لذا احوطش خوب است، اقوی برای چه؟ چون دلیل برایش نـداریم، منصـوص که نیست. «و قیـل فیهمـا بـالحکومه» صـاحب جـواهر در هردو می گویـد حکـومت است، حرف جواهر هم اشکال دارد، چون اولی حکومت نیست، اولی همان دیه کامله است نه حکومت،دومی حکومت است. دیدگاه استاد سبحانی مـا نه بـا صـاحب جواهر موافق هستیم و نه بـا حضـرت امام (ره) در اقوائیت، جواهر در هردو می گویـد حکومت است، و حال آنکه حکومت معنا ندارد، چون جانی یکی را شکسـته، این نصف دیه دارد، دیه ای که مال کل است تقسیم (ینقسم) به هردو، اما اگر بشکند و خوب نشود، یا معیوباً خوب بشود معیوباً، احوط دیه است، اقوی دیه نیست، بلکه اقوی حکومت است. پس ما پنج مسئله را حل کردیم و گفتیم که قطع الترقوه، دیه کامل دارد، «کسر الترقوه» باز دیه کامل دارد، اگر ترقوه را بشکند ،منتها کاملاً خوب بشود، چهل دینار دارد، در کسر و شکستن یکی از آنها، نصف دیه است در صورتی که خوب نشود، اگر یکی را بشکند (کسـر واحـده منهمـا) و معیوبـاً خـوب بشـود، احـوط دیه، و اقـوی حکومت است، صـاحب جواهر می گویـد در هردو حکومت است، ولی ما می گوییم در اولی حکومت اشـتباه است، در اولی حکومت نیست، اولی این است که یکی را بشـکند، این مسـلماً نصف الدّیه است. بنابراین ما پنج مسئله را در این عبارت گنجاندیم. خاتمه و فیها فروع الأول: لو کسـرت بعصوص شخص فلم یملک غائطه ففیه الـدیه کامله و هو إما عظم الورک أو العصـعص: أی عجب الـذنب أو عظم دقیق حول الدبر و إذا ملک غائطه و لم یملک ریحه فالظاهر الحکومه. بایـد توجه داشت که «بعصوص» را سه جور معنا می کنـد، البته «المنجد» کلمه ی «بعصوص» را نـداشت، ولی مجمع البحرین بعصوص را دارد و می گویـد: بعصوص بر وزن «عصـفور». بعصوص چیست؟ ما باید از «اثر» پی به معنا ببریم، امام سه احتمال ذکر می کند، عظم الورک،وقتی انسان سر از سجده دوم بر می دارد و تشهد می خواند «یستحب أن یکون متورکاً». تورک چیست؟ چون در حال «تشهد» تورک مستحب است، باید ببینیم که تورک چیست؟ تورک این است که کف پای راست بخورد به کف پای چپ، گاهی می گویند استخوان ورک، گاهی می گویند آن آخرین نقطه ای که در واقع جای دم حیوانات است،در انسان هم محل دم است، گاهی می گویند استخوان ریزی است در اطراف دبر، از اینکه تفسیر می کننـد بعصوص را و می گوینـد اگر کسـی بعصوص کسـی را بشـکند، به گونه ای که نتوانـد غائط خود را نتواند حفظ کند،این سومی مراد است. گاهی می گویند استخوان ریزی است در اطراف دبر، از اینکه تفسیر می کنند بعصوص را و می گویند اگر بعصوص کسـی را بشـکند، به گونه ای که این آدم نتواند غائط خود را نگهدارد،مرادش سومی است،عظم دقیق حول الـدبر،این مراد است،البته بـا دومی هم سازگـار است، در آخرین مرحله «دم» اسـتخوان ریزی است که اگر بشـکند، انسـان مالک غائط خود نمی شود،حضـرت امام بهترین تعریف را آورده است مرحوم شـیخ علاوه بر کلمه ی غائط، بول را هم آورده، ولی من نفهمـدم که بـول چه ارتبـاطی به آنجـا دارد، ریـح را اگر می آورد، یـک مسئله بـود،چون کسـی که آنجـا را بشـکند، اگر مالـک غائـط خود نشود، مالـک ریـح هم نمی شود، بول اصـلاً تنـاسب با این مسـئله نـدارد. لو کسـرت بعصوص

شخص فلم يملك غائطه ففيه الديه كامله، و هو (بعصوص) إمّا عظم الورك أو العصعص: أى عجب الذنب أو عظم دقيق حول الـدبر و إذا ملك غائطه و لم يملك ريحه فالظاهر الحكومه. در اولى مى فرمايـد ديه است، اما در دومى حكومت است نه ديه. چرا؟ چـون اولى منصوص است، دومى منصوص نيست، نص در كجـاست؟ البعصوص: عظم الورك، و قيـل أنه عجب الـذنب الـذى عليه يجلس و يقال أنّه أول ما يخلق و آخر ما يبلى، آخرين چيزى است كه در قبر مى پوسد- ، و قيل إنه مصـحف- غلط است- و لذا لم يذكره أهل اللغه ، و فى كشف اللثام ذكره الصاحب ابن عبّاد فى المحيط بالمعنيين، و حكى الشـهيد عن القطب أنّه عظم رقيق حول الـدبر، و فى المسـأله فرعان: ١. إذا كسـر بعصوص الإنسان فلم يملك غائطه. ٢. نفس الصوره إلاـ أنّه ملك غائطه دون ريحه. أما الفرع الأول : قال الشـيخ: و إذا كسـر بعصوص الإنسان أو عجانه فلم يملك بوله أو غائطه ففيه الديه كامله. (النهايه : ٧۶٩) و قال المحقق: لو كسـر بعصوصه فلم يملك غائطه كان فيه الديه .(شرائع الإسلام :۴/٢٧٠) و لا يخفى أن الشيخ عمم الموضوع إلى عـدم امتلاك الغائط و البول ، و لكن المصـنف- تبعاً للمحقق- خصّه بعـدم امتلاك الغائط فقط. و على كل تقدير ففيه الديه كامله ، و يدل عليه مضافاً إلى الضابطه الكليه فى بدن الإنسان، صحيحه سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عن رجل كسـر بعصوصه فلم يملك أسـته (كنايه از غائط است) ما فيه من الـديه ؟ فقال: «الـديه كامله.»(الوسائل : ١٩ ، الباب ٩ من أبواب ديات المنافع ، الحديث ١.) و أمـا الفرع الثانى : و هو فيما لو لم يملك ريحه، فبما أنه ليس فيه مقـدر ففيه الحكومه ، لأنّ من فسّر البعصوص أما أنه خصّصه بعدم امتلاك الغائط أو منضماً إلى عدم امتلاك البول، و لم يذكر عدم امتلاك الريح، و لذلك قلنا فيه الحكومه. غائط منصوص است، اما ريح منصوص نيست.

معناى عجان و ديه آن كتاب الحدود و التعزيرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معناى عجان و ديه آن الثانى: لو ضـرب عجانه فلم يملك بوله و لا غائطه ففيه الديه كامله ، و العجان ما بين الخصـيتين و حلقه الـدبر ، و لو ملك أحـدهما و لم يملـك الآخر فلا يبعـد فيه الـديه أيضا، و يحتمل الحكومه ، و الأحوط التصالـح ، و لو ضرب غير عجـانه فلم يملكهمـا فالظاهر الـدّيه ، و لو لم يملك أحـدهما فيحتمل الحكومه و الـديه، و الأحوط التصاح. دوم: اگر عجـان او را بزننـد پس مالـك ادرار و غائطش نباشـد در آن ديه كامل مى شود. و «عجان» ما بين بيضه ها و گردى سوراخ دبر مى باشد. و اگر يكى از آنها را مالك باشد و بر ديگرى اختيار نداشـته باشد، بعيد نيست كه در آن هم ديه كامله باشد، و ارش هم محتمـل است. ولى احوط مصـالحه است. و اگر غير عجـان او را بزننـد، پس آنها را مالك نباشـد، ظاهراً ديه كامله دارد، و اگر يكى از آنهـا را مالـك نباشـد، پس ارش و ديه محتمل مى باشـد و احوط ديه است (ترجمه تحرير الوسـيله) عجان در لغت عرب به آن پوستى مى گويند كه بين مقعد و دسـتگاه تناسـلى مى باشد كه محل اسـتبراء هم است، البته مى گويند: «الجلد بين المقعـد و الجهاز التناسـلى»، از اين معلوم مى شود كه مراد تنها پوست نيست، بلكه پوست را مى زنند، قهراً داخل هم مضـروب واقع مى شود. بنـابراين، «عجان» غير از «بعصوص» است، زيرا «بعصوص» به آن اسـتخوانى مى گوينـد كه در آخر دبر است، اما «عجان» آن جلدى است كه بين مقعد و بين دسـتگاه تناسـلى واقع شده كه در هنگام استبراء به آن دست مى كشند تا اين محل را از ادرار خـالى كننـد. حال اگر «جانى» با لگـد يا چيز ديگرى به عجان كسـى زد، در اينجا سه صورت متصور است: الف: به

عجانش می زند و این سبب می شود که نه اختیار کنترل بولش (ادرار) را داشته باشد و نه اختیار کنترل غائطش را، «لا یملک البول و لا ـ الغائط). ب: مالک کنترل غائطش است، ولی مالک کنترل بولش نیست (یملک غائطه و لا یملک بوله). ج: عکس دومی است، یعنی مالک کنترل بولش است، ولی مالک کنترل غائطش نیست (یملک بوله و لا یملک غائطه). بنابراین، سه صورت داریم، گاهی از اوقات غیر عجان را می زنند، یعنی با شلاق یا چیز دیگری بر سر یا گردن طرف می زنند و این سبب می شود که سه حالت برای او پیدا شود: ۱: «لا یملک بوله و غائطه» ۲: «لا ـ یملکه بوله و یملک غائطه». ۳: «و بالعکس» أی لا یملک غائطه و لکن یملک بوله، فصارت الصور ستّه،چون ضرب عجان سه صورت داشت و سه دیگر هم ضرب غیر عجان بود که در مجموع می شود شش صورت، حضرت امام (ره) می فرماید در تمام اینها دیه کامله است. حال باید دید که این شش صورت را چه رقم درست کنیم این شش صورت را به صورت تلفیقی درست می کنیم، چون گاهی اجتهاد ما اجتهاد تلفیقی است، چطور؟ مثلاً ـ در باب شکیات نماز می خوانیم که نه شک صحیح داریم و حال آنکه بخشی از آنها منصوص است و بخش دیگر منصوص نیست، ولی آقایان از طریق تلفیق درست می کنند، مثلاً کسی در حال قیام و ایستاده شک می کند که آیا این رکعت چهارمش است یا رکعت پنجم؟ این منصوص نیست، ولی آقایان می خواهند این را درست کنند، چطور؟ این را بر می گردانند به منصوص، و می گویند این آدم باید قیام را بشکند، و بنشیند، وقتی قیام را شکست، شک او بر می گردد بین سه و چهار، اگر شک او بین سه و چهار بود، چه می کرد؟ بنا را بر چهار رکعت می گذاشت و سپس یک رکعت یا دو رکعت نماز احتیاط می خواند، به این می گویند تلفیقی، خودش منصوص نیست، ولی می توانیم اینها را به منصوص بر گردانیم، چند تایش منصوص است،اما بقیه صور منصوص نیست، ولی آقایان از طریق تلفیق اینها را تصحیح می کنند. ما نحن فیه هم از این قبیل است، شش صورت داریم که بعضی از صور منصوص است و بعضی منصوص نیست، ولی با تنقیح مناط آنها را درست می کنیم. ما در جلسه گذشته راجع به بعصوص بعصوص کسی بود که لا یملک غائطه- گفتیم:« الدّیه کامله» یعنی بعصوص دیه کامله دارد، هر چند مورد بعصوص است، اما ملاک عدم امتلاک غائط است، حالا می خواهد سبب ضرب البعصوص باشد، یا ضرب العجانه باشد یا ضرب سر یا غیر سر باشد، از روایت جلسه گذشته که در مورد بعصوص است، صور امروز را هم استفاده خواهیم کرد و حال آنکه موضوع در اینجا آن استخوان در آخر دبر است، اما میزان این است که این آدم مالک غائط خود نمی شود و این فرق نمی کند که سبب بعصوص باشد یا عجانه باشد و یا ضرب الرأس باشد. باید توجه داشت که ما راجع به «عجانه» روایت اسحاق بن عمار را داریم، ولی هیچکدام را مالک نیست (لم یملک کلاهما)، از این هم استفاده خواهیم کرد. و باز روایت غیاث بن ابراهیم داریم که می گوید:« لم یملک البول». من ابتدا روایات را می خوانم، تا بعداً ببینم که چگونه به صورت تلفیق حکم هر شش صورت را استفاده کنیم، روایت سلیمان بن خالد را در بعصوص خواندیم فلذا نیاز به تکرار آن نیست. روایت اسحاق بن عمار عن علیّ بن إبراهیم،عن أبیه، عن ابن محبوب، عن إسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبدالله(علیه السلام) یقول: «قضی أمیر المؤمنین(علیه السلام) فی الرّجل یضرب علی عجانه فلا یستمسک غائطه و لا بوله أنّ فی ذلک الدّیه کامله» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع ، الحدیث۲. این حدیث فقط برای یک صورت خوب است، یعنی صورتی که هردو را مالک نباشد. اما آن صورتی فقط غائط را مالک نباشد، این منصوص نیست، از این رو ناچاریم که در آنجا سراغ روایت سلیمان بن خالد برویم که در باره بعصوص است. اما اگر بول را مالک نیست، آنجا روایت داریم که روایت غیاث بن ابراهیم باشد. روایت غیاث بن إبراهیم ما رواه غیاث بن إبراهیم، عن جعفر عن أبیه(ع) ،: « أن علیّاً علیه السلام- قضی فی رجل ضرب حتی سلس ببوله(بوله) بالدّیه کامله» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع ، الحدیث ۴. این روایت اطلاق دارد،یعنی هم عجان را می گیرد و هم غیر عجان را. پس عجان هر سه صورتش درست

شـد،یعنی هردو را مالـک نیست،در آنجا روایت اسـحاق بن عمار بود، در آنجا غائط را مالک نیست، روایت سـلیمان بن خالد بود که در بعصوص است، آنجـا که بول را مالـک نیست، روایت غیـاث بن إبراهیم است. پس مـا عجـان را تمام کردیم، هردو روایت داشت، روایت اسـحاق بن عمار، اما غائط روایت نداشت، فلذا سـراغ روایت سـلیمان بن خالد رفتیم، بول روایت داشت که روایت غیاث بن ابراهیم، سه تای دیگر در غیر عجان داریم، باید آنها را درست کنیم، فرض کنید جانی بر سـر کسـی زد، و این سـبب شـد که بـاز همـان سه حـالت پیش بیایـد: الف: «لا یملک کلاهما». ب: «یملک غائطه دون البول». ج: «یملک البول دون الغائـط». اینها را چگونه درست کنیم؟ ناچاریم که اینها را با تلفیق درست کنیم، اما آنجایی که «لا یملک البول و الغائط»، از همان روایت اسحاق بن عمار استفاده می کنیم. هر چند موردش عجان است. چرا؟ چون سبب مهم نیست، مهم ضرری است که این آدم دیده است، خواه بر عجانش بزنند که نتواند بول یا غائطش نگهدارد یا درجای دیگرش بزنند که همین اثر را داشـته باشـد، روایت اسـحاق بن عمار هر چند موردش عجان است، ولی در غیر عجان هم صدق می کند. اما اگر «لم یملک الغائط»، در آنجـا بایـد از روایت سـلیمان بن خالـد کمـک بگیریم که در مورد بعصوص است. امـا اگر «عکس» است، یعنی طرف فقط بولش را نمی توانـد نگهـدارد (لم یملـک بوله)،این روایت دارد، پس در غیر عجان اگر هردو را نمی توانـد نگهـدارد، بایـد از روایت اسـحاق بن عمار که در باره عجان بود کمک بگیریم، ولی مورد مهم نیست، اگر غائط را نگه نمی دارد، سـراغ سلیمان بن خالـد می رویم و از او کمـک می گیریم، امـا اگر فقـط بول را نمی توانـد نگهـدارد، سـراغ روایت بختری می رویم و از او کمک می گیریم. روایت ابو البختری ما رواه أبو البختری عن جعفر عن أبیه(ع): «أنّ رجلا ضـرب رجلا علی رأسه فسـلس بوله فرفع إلی علیّ فقضـی منه بالـدّیه فی مـاله» الوسائـل: ۱۹ ، البـاب ۹ من أبواب دیـات المنـافع ، الحـدیث ۵. بنابراین،ما هر شـش صورت را حـل کردیم، شـش صورت بود، چون سه صورت مال عجان است و سه صورت دیگر هم مال غیر عجان می باشـد ، بعضی ها منصوص هستند و بعضی هم که منصوص نیست،باید از منصوص استفاده کنیم.

ص: ۳۶

دیه شکستگی و موضحه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه شکسـتگی و موضـحه الثالث: فی کسـر کلّ عظم،الخ. موضوع بحث جنایت به عضوی است که در شـریعت اسلام دیـه معیـن دارد،ماننـد دست که دیه اش پانصـد دینـار، و یـا دو یست و پنجـاه دینـار است. اقسـام جنـایت ممکن است به چنین عضـوی که دارای دیه معینه است، چهـار نوع جنـایت انجـام بگیرد: ۱: «کسـر= شکسـتن» یعنی گاهی می شکنند. ۲: «ایضاح = آشـکار شدن اسـتخوان» گاهی ایضاح است، یعنی به گونه ای پوسـتش کنده می شود که اسـتخوان دیده می شود. ۳: «رضّ – کوبیدن»گاهی جنایت به وسـیله رضّ است، یعنی کوبیدن. ۴: «فکّ = جدا شدن» گاهی جنایت به وسـیله فکّ است، یعنی جدا کردن اسـتخوان. پس گـاهی جنایت بر یک عضوی است که در شـریعت اسـلام دیه معین دارد و در آن عضو می توانـد چهار نوع جنـایت انجام بگیرد: الف: بالکسـر ،ب: بالإیضاح، ج: بالرضّ، د: بالفک،د: بالفکّ، و هر کـدام از اینها دو صورت (به جز ایضاح) دارد: اولاً، مورد جنایت واقع می شونـد، این خودش دو قسم است، گاهی اصـلاً علاج پـذیر نیست، گاهی علاج پـذیر است، منتها با عیب، یعنی با عیب خوب می شود. ثانیاً، کاملاً علاج پـذیر است، یعنی بدون عیب خوب می شود. بنابراین، صور

مسئله هفت تا می شود، چون موضحه دو قسم ندارد تا بگوییم هشت قسم می شود. پس موضوع مسئله این شد که بر عضوی از اعضای انسان جنایت انجام بگیرد و آن عضو هم در شریعت اسلام دارای دیه معین است مانند دست که عضو دارای دیه معین است، ممکن است چهار جور جنایت بر آن انجام بگیرد، گاهی می شکند، گاهی پوستش به گونه ای کنده می شود که استخوانش آشکار و ظاهر می گردد، و گاهی کوبیده می شود و گاهی آن را از محلش بیرون می آورند که به آن فَکّ می گویند، تعبیر این است: إمّا بالکسر، أو بالإیضاح، أو بالرضّ، أو بالفکّ، هر کدام از اینها دو صورت دارد، چطور؟ زیرا گاهی قابل درمان نیست و اگر هم درمان بشود،درمانش، درمان خوبی نیست، یک موقع درمان می شود و درمانش هم درمان خوبی است که مجموعاً می شوند هفت تا، چون موضحه دو صورت ندارد. متن تحریر الوسیله الثالث ۱: فی کسر کلّ عظم من عضو له مقدّر خمس دیه ذلک العضو،- البته باید یک قیدی بگذاریم و بگوییم: «إذا لم ینجبر أو جبر مع عیب» یعنی اگر شکست و جبران پذیر نشد، باید یک پنجم دیه آن عضو را بپردازد- فإن جبر علی غیر عیب فأربعه أخماس دیه کسره موقع شکستن هر مقدار که دیه اش بود، یک پنجم بود که یکصد دینار بشود، حالا چهار پنجم است که هشتاد دینار می شود، پس اگر دست را بشکند و قابل جبران هم نباشد، یک پنجم دیه است و اگر به نحو احسن قابل جبران است، چهار بخش از آن دیه کسر است، در اولی می گویند دیه عضو، در دومی می گویند دیه کسر، پس در اولی کلمه ی عضو را بیاورید و در دومی کلمه ی کسر را، در اولی که شکست و قابل جبران نیست،باید یک پنجم دیه آن عضو را بدهد، اما اگر جبران پذیرفت، باید چهار قسمت دیه کسر را (که هشتاد دینار می شود) بپردازد. ۲: و فی موضحته ربع دیه کسره. در اینجا عضو نمی گویند، بلکه می گویند: «ربع دیه کسره»، البته موضحه دو صورت بر نمی دارد، اگر می شکست، دیه اش چه مقدار بود؟ یک پنجم (که یکصد دینار بشود)، حال یک چهارم آن را می پردازد (که بیست و پنج دینار بشود). اگر جانی دست کسی را در اثر جنایت موضحه کرد، «ربع دیه کسره» باید ربع دیه کسر و شکستگی را بپردازد. ۳: و فی رضّه- اگر جانی دست کسی را کوبید،دیه اش عبارت است از: «ثلث دیه ذلک العضو إن لم یبرأ» ،یعنی یک سوم دیه همان عضو است اگر خوب نشود، دیه عضو پانصد دینار است که یک سوم آن می شود یکصد و شصت و شش دینار. فإن برأ علی غیر عیب فأربعه أخماس دیه رضّه موقعی که کوبیده شود، دیه اش چه مقدار بود؟ ثلث دیه این عضو بود، حال که خوب شده، دیه عضوی که یکصد و شصت شش دینار بود، چهار پنجمش را می دهد نه همه اش را. ۴: و فی فکّه من العضو بحیث یتعطل ثلثا دیه ذلک العضو ، فإن جبر علی غیر عیب فأربعه أخماس دیه فکه ، کل ذلک علی قول مشهور ، و الأحوط فیها التصالح. جنایتی که بر شخص وارد می شود،چهار قسم است: الف: کسر، یعنی شکستن، ب: موضحه، یعنی استخوان دیده بشود. ج: رضّ، یعنی کوبیدن. د: فکّ، یعنی جدا شدن استخوان. اگر در اثر جنایت استخوان شخص جدا بشود به گونه ای که از کار بیفتد، اینجا را قیاس کرده اند به شلل، دیه اش «ثلثا دیه ذلک العضو»، فإن جبر علی غیر عیب فأربعه أخماس دیه فکّه- یعنی اگر قبلًا دو ثلث می دادیم، حالا چهار خمس دو ثلث را بدهید - کلّ ذلک علی قول مشهور ، و الأحوط فیها التصالح. چرا احوط تصالح است؟ چون دست انداز دارد، یعنی خیلی دلیل روشن ندارند، بلکه برخی دارد و برخی ندارد. پس کسر دو صورت شد،ولی ایضاح دو صورت ندارد،که مجموعاً می شوند هفت تا. بنابراین، اگر جانی دست کسی را شکست به گونه ای که قابل جبران و خوب شدن و درمان پذیر نیست یا درمانش بدون عیب نیست، می فرماید در اینجا یک پنجم دیه آن عضو را بدهد. اما اگر قابل جبران شد، در صورت قابل جبران، هر چند دیه که کسر داشت، مثلاً اگر دیه ی کسر یکصد دینار بود، چهار خمسش را بدهد که هشتاد دینار می شود.این مسئله تقریباً در تمام کلمات علما است،منتها باید دید که دلیلش چیست؟ ابتدا مقداری کلمات علما را می خوانیم و سپس سراغ ادله می رویم. عبارت شیخ مفید قال الشیخ المفید: و فی کسر عظم من عضو خمس دیه ذلک العضو...- اگر دست

کسی را شکست، باید دید که دیه اش در اسلام چه مقدار است، یک پنجم آن را بدهد- ثمّ قال: و إذا کسر العظم فجبر علی غیر عثم و لا عیب- باید چهار قسمت دیه کسر را بدهد، نه چهار قسمت دیه عضوّ-، کان دیته أربعه أخماس کسره. المقنعه: ۷۶۶. بیان شیخ طوسی و قال الشیخ فی النهایه: وفی کسر عظم من عضو خمس دیه ذلک العضو... ثم قال: و إذا کسر عظم فجبر علی غیر عثم و لا ـ عیب کانت دیته أربعه أخماس کسره. النهایه: ۶/۷۷. البته کتاب نهایه شیخ،فقه منصوص است. کلام محقق در شرائع و قال المحقق: فی کسر عظم من عضو ، خمس دیه ذلک العضو ، فإن صلح علی غیر عیب فأربعه أخماس دیه کسره. شرائع الإسلام: ۴/۲۷۱. بیان علامه در قواعد و قال العلامه فی القواعد: فی کسر عظم من عضو ، خمس دیه ذلک العضو... إلی أن قال: فإن برأ علی غیر عیب فأربعه أخماس دیه کسره. قواعد الأحکام: ۳/۴۸۱. مثلاً إذا کسر عظماً من عظام الید فبما أنّ دیه الید خمسمائه دینار، فإن لم ینجبر أو جبر علی عیب فخمس دیه الید، أعنی مائه دینار ، و أما إذا انجبر فأربعه أخماس دیه کسره، أی ثمانون دیناراً ، لأنّ دیه الکسر إذا کانت مائه فخمسها عشرون و الأخماس الأربعه ثمانون. عبارت جواهر الکلام و فی الجواهر: نصّ علیه الشیخان- مفید متوفای:۴۱۳، و طوسی، متوفای:۴۶۰،- و الدیلمی- سلّار، متوفای:۴۴۸،- و الحلّی- ابن ادریس، متوفای۵۹۸،- و أبو المکارم- ابن زهره، متوفای:۵۸۵،- و الکیدری کیدر، همان کیزور است که در اطراف سبزوار است، وفاتش حدود:۶۰۰،- و الفاضلان- محقق،متوفای:۶۷۲، علامه، متوفای:۷۲۶،- و غیرهنم علی ما حکی عن بعضهم بل هو المشهور، بل عن الغنیه الإجماع علیه.جواهر الکلام: ۴۳/۲۸۲. و معنی ذلک أنه لم یجد دلیلا صالحاً فی مورد الکسر. در کسر قانون این است که اگر بشکند و درمان نپذیرد،دیه اش یک پنجم است، اگر درمان بپذیرد،چهار پنجم کسر،دلیلی برای این پیدا نکرده اند. بلی، در کتاب ظریف خلاف این مسئله است. نعم فی کتاب ظریف علی ما فی الکافی: إنّ فی کسر کلّ من المنکب و العضد و المرفق و الکف إذا جبرت علی غیر عثم و لا عیب خمس دیه الید، و حال آنکه باید بگوید: خمس أربعه أخماس دیه الکسر. چرا؟ چون خوب شده است، اگر خوب نشود، خمس می دهند، اما اگر خوب بشود کمتر است. خلاصه روایت کتاب ظریف بن صالح، با فتوا مخالف است. مرحوم علامه مجلسی در کتاب مرآت العقول وقتی به اینجا می رسد، می گوید این بر خلاف مشهور است. هذا مخالف للمشهور فإنّهم جعلوا فیما إذا جبر علی غیر عثم أربعه أخماس دیه الکسر. بنابراین، آنچه که در روایت ظریف آمده، با فتوای مشهور موافق نیست،معلوم می شود که مفید و شیخ طوسی یک روایتی داشته اند که این ضابطه را گفته اند و الا کتاب ظریف با این فتوا موافق نیست. ولی شیخ در کتاب خلاف یک عبارتی دارد که اصولاً باید عکس بگوید، و حال آنکه بر عکس نگفته است. عبارت شیخ در کتاب خلاف نعم خالف الشیخ فی الشطرین من الادعاء ، و قال: إن کسرت یده فجبرت علی الاستقامه، کان علیه خمس دیه الید، و حال آنکه باید بگوید: أربعه أخماس دیه الید، و إن انجبرت علی عثم کان علیه ثلاثه أرباع دیه کسره. الخلاف: ۵/۲۵۰ ، المسأله ۵۵. عکس گفته،آنجا که خوب بشود، باید کمتر باشد، ایشان گفته یک پنجم. آنجا که خوب نشده،باید بیشتر باشد و حال آنکه ایشان کمتر گفته است فلذا من فکر می کنم که نسخه غلط است،چون مقام شیخ بالاتر از آن است که حرف خلاف فطرت را بگوید، یعنی اگر خوب بشود، بگوید یک پنجم، اگر خوب نشود، بشود چهار پنجم،این بر خلاف فطرت است. بنابراین،دلیل ما اجماع و شهرت است، یعنی شهرت بر همین است و الا نه روایت ظریف با ما موافق است و نه فتوای شیخ طوسی در خلاف،بقیه علما از جمله مرحوم شیخ در کتاب نهایه، طبق مشهور فتوا داده اند. بحث ما در صورت (یا فرع) اولی به پایان رسید، صورت اولی این بود عضوی را بشکنند که در شریعت اسلام دارای دیه است و من فقط دست را به عنوان مثال ذکر کردم، شما می توانید از سایر اعضا مثال بزنید فرع دوم فرع دوم این است به عضوی جنایت وارد کرد و از پوست و گوشت گذشت و به استخوان رسید و استخوان نمایان شد بدون اینکه به خود استخوان آسیبی برسد، موضحه این است که استخوان نمایان شود، ولی پرده نازکی که روی آن

قرار گرفته باقی بماند. در اینجا چه باید کرد؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) در اینجا حضرت امام فرمود: ربع دیه کسره،اگر بشکند،دیه اش چه مقدار است،دست بشکند،دیه اش چه مقدار است؟ یک پنجم دیه دست که یکصد دینار می شود، اینجا یک چهارم آن را می دهد که می شود: بیست و پنج دینار. أما الفرع الثانی: إذا أوضح العظم من دون کسر ، فدیته ربع دیه کسره. قال المفید: و فی موضحته ـ یعنی: (عظم من عضو) ـ ربع دیه کسره. المقنعه: ۷۶۶. و قال الشیخ فی النهایه: و فی موضحته ربع دیه کسره. النهایه: ۷۷۶. و قال العاملی: هذا هو المشهور و الأکثر لم یتوقف فی حکمه ، ثمّ حکاه عن جمع من الکتب مضافا إلی المقنعه و النهایه. دلیل مسأله و یدل علیه ما عرضه یونس و ابن فضال علی أبی الحسن(علیه السلام) من قوله: «و دیه موضحته ربع دیه کسره»الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۲. یعنی اگر بشکند،چه دیه ای دارد؟ موضحه اش یک چهارم آن است. خلاصه در هر عضو،دیه کسر را در نظر بگیرید، موضحه اش یک چهارم کسر آن است. و قال العاملی: و لما فی کتاب ظریف من جعله فی موضحه المنکب و العضد و المرفق و الساعد و الکف ربع دیه کسرها، لکن فیه ما یخالف ذلک. مفتاح الکرامه : ۲۱/۳۰۳ و الأخذ بالمشهور هو المتعین، و مع ذلک فالتصالح أولی کما در کتاب کافی راجع به موضحه ی عضد آمده است که: «و دیه موضحتها ربع دیهه کسرها خمسه و عشرون دیناراً» بنابراین، مسئله دوم بر خلاف مسئله اول است،مسئله اول دلیل نداشت،اما مسئله ی دوم دلیل دارد. ولی ممکن است بگوییم که همین روایت می تواند بر مسئله اول هم دلیل باشد، چرا؟ چون در اینجا گفت یک چهارم دیه کسر ید،بیست و پنج تاست، پس معلوم می شود که دیه کسر یکصد دینار است، پس این روایت می تواند حتی نسبت به فرع اول هم دلیل باشد. بحث ما در دو فرع اول و دوم به پایان رسید،دو فرع دیگر را در جلسه آینده بحث می کنیم.

ص: ۳۷

معنای رضّ و دیه آن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای رضّ و دیه آن از مسئله قبلی دو فرع باقی ماند، و آن این است که اگر کسی در اثر جنایت عضو فردی را بکوبد،یعنی کاری کند که استخوان طرف کوبیده بشود، خلاصه جانی کاری کند که یکی از اعضای بدنش (مانند: دست، پا، منکب و ...)کوبیده شود ، حکمش چیست؟ معنای «رضّ» نخست باید دانست که «رضّ» به معنای کوبیدن است فلذا در زیارت امام کاظم (علیه السلام) می خوانیم :«ذی الساق المرضوض بحلق القیود» در حقیقت هردو ساق آن بزرگوار به وسیله زنجیرهایی که به دست و پایش بسته بودند تا حدی کوبیده شده بود. دیه رضّ و کوبیدگی پس معلوم شد که «رضّ» به معنای کوبیده شدن است، حال باید دید که دیه آن چه مقدار است؟ در اینجا علمای ما فتوا می دهند که اگر کوبیده شد و به همان حالت باقی ماند، ثلث دیه همان عضو را می دهند، یعنی آن عضو هر دیه ای که داشته باشد، ثلث دیه آن را می دهند، مثلاً اگر دستش کوبیده شود، دیه یک دست پانصد دینار است، باید ثلث دیه پانصد دینار را بدهد، اگر «مجنی علیه» زن است و یکی از اعضایش کوبیده شد، دیه ی یک عضوش دویست و پنجاه دینار است، باید ثلث دویست و پنجاه دینار را بپردازد، این در صورتی است که به همان حالت رض و کوبیدگی باقی بماند و خوب نشود. اما اگر او را پیش پزشک بردند و تا حدی توانست آن را مداوا کند، بدون اینکه عیبی در آن پیدا بشود، دیه قبلی را در نظر می گیرند، چهار پنجم (أربعه أخماس) آن را

می دهد، پس در اولی ثلث دیه، در دومی آن دیه قبلی را در نظر می گیرند، پنج قسمت می کنند، چهار قسمتش را می دهند و این قسمتش مفتابه نیز است. عبارت شیخ مفید قال الشیخ المفید: و فی رضّه ثلث دیه العضو ، فإن صلح علی غیر عیب فدیته أربعه أخماس رضّه. المقنعه: ۷۶۷. کلام شیخ طوسی در نهایه قال الشیخ فی النهایه: و العظم إذا رضّ کان فیه ثلث دیه العضو الـذی هو فیه، فإن صلح علی غیر عیب فدیته أربعه أخماس دیه رضّه. النهایه: ۷۷۷. بیان محقق در شرائع و قال المحقق: و فی رضّه ثلث دیه العضو ، فإن برئ علی غیر عیب فأربعه أخماس دیه رضّه. شرائع ۴/۲۷۱. کلام محقق در نکت النهایه و قال فی نکت النهایه: إنّ هاتین المسألتین (أی الکسر و الرضّ) ذکرهما الشیخان و تبعهما المتأخرون و لم یشیروا إلی المستند. نکت النهایه:۳/. معلوم می شود که مرحوم محقق این فتوا را بی مدرک تلقی کرده، مدرک پیدا نکرده،ولی اگر ایشان به کتاب ظریف بن ناصح مراجعه کرده بود، مدرک این مسئله را پیدا می کرد. و الظاهر أن مستند المشهور کتاب ظریف، و فیه :« فی رضّ کلّ من المنکب و المرفق و الورک و الرکبه إذا انجبر علی عثم ثلث دیه النفس». الفقیه: ۴/۸۳. از بیان ما پیداست که کوبیدن در جایی است که عضو مرضوض دارای گوشت باشد و مانع از شکستن. پس معلوم شد که در اینجا ظاهر این است که تکی ثلث دارد و حال آنکه تک ثلث ندارد، جفت ثلث دارد،ناچاریم بگوییم که مراد از منکب جنس است تا هردو را شامل باشد. الفرع الرابع: إذا فک العظم من العضو بحیث یتعطل ، ففیه ثلثا دیه ذلک العضو. اگر استخوان کسی از جایش در آمد، «فکّ العظم»، دست استخوانش در آمد، مرفق استخوانش در آمد، یعنی عضو از کارایی در آمد،دیگر کار آمد ندارد، در اینجا چه بگوییم؟ اگر استخوان در بیاید و عضو کار آمد نباشد، می شود شل، دیه ی شل دو ثلث دیه عضو است. بنابراین، اگر دلیل خاص داشته باشیم، دلیل خاص را می گیریم و اگر دلیل خاص نداریم، دلیل عام برای ما کافی است. فتاوای علما قبل از هر چیز باید فتاوای علما را بخوانیم. علاوه براینکه دلیل عام داریم،دلیل خاص هم داریم، قبل از خواندن دلیل عام و خاص،فتاوای علما را نقل کنم تا معلوم شود که این مسئله معرض عنها نیست. کلام شیخ مفید قال الشیخ المفید: فإن فکّ عظم عضو فتعطل به العضو ، فدیته ثلثا دیه العضو ، فإن جبر فصلح و التئم فدیته أربعه أخماس دیه فکّه. المقنعه: ۷۶۷. عبارت شیخ در نهایه و قال الشیخ فی النهایه: فإن فکّ عظم من عضو و تعطل به العضو فدیته ثلثا دیه العضو فإن جبر فصلح و التئم فدیته أربعه أخماس دیه فکه. النهایه: ۷۷۷. ادله عامه شق اول را درست می کند، ادله این بود که هر عضوی که شل باشد،دیه اش دو ثلث همان عضو است، ولی مسئله ی ما دو شق است،اگر درست نشود،دو ثلث است، اما اگر درست شد، أربعه أخماس دیه العضو، با آن درست نمی شود، فلذا ما باید برای آن فکری بکنیم. و یمکن الاستدلال علیه باندراجه فی الشلل و قد مرّ أن کل جنایه أدّت إلی شلل العضو ففیها ثلثا دیته ولی این برای شق اول کافی است، اما شق دوم که کاملاً طرف معالجه شد، أربعه أخماس، برای آن دلیل نیست، مگر روایت ظریف. و لکن فی کتاب ظریف (فی ذکر الورک):« و دیه فکّها ثلثا دیتها» الفقیه: ۴/۶۳. و لکن لیس فیه ذکر من ثلثی الدیه إلّا فی الورک. و الّذی ورد فی الکافی و الفقیه هو ثلاثون دیناراً –ولی این خیلی بعید است که ثلاثون دیناراً باشد– إلّا أنّ ما ورد فی التهذیب. «علی الظاهر» در نسخه اشتباه است. بنابراین، باید ما همین قول اخیر را بگیریم که قول احوط باشد و حضرت امام نیز همین را گرفته،پس به این نتیجه رسیدیم که اگر عضوی شلل پیدا کرد، باید دو ثلث داد، دو ثلث یا تحت شلل داخل است، و اگر دنبال دلیل خاص برویم، فقط در ورک است، غیر از ورک دلیل نداریم و در ورک هم نسخه ها مختلف است، چون یک نسخه دارد :«ثلاثون»، نسخه دیگر دارد: «ثلثا دیتها»، من فکر می کنم آن نسخه که دارد: «ثلاثون»، ثلاثمائه اش از قلم افتاده الرابع: من داس بطن إنسان حتی أحدث دیس بطنه حتی یحدث أو یغرم ثلث الدّیه، و الظاهر أنّ الحدث بول أو غائط، فلو أحدث بالریح ففیه الحکومه. اگر کسی را خواباندند و با لگد به شکمش زدند حتی یحدث، بالبول أو بالغائط،گاهی به شکمش می زنند، ریح و باد بیرون می آید،حال چه باید کرد،کسی را خواباندند و با

لگد بر شکمش زدند، إما تغوّط أو تبوّل؟ روایت از امیر المؤمنین علیه السلام که فرموده، یکی از دو کار را باید بکند: الف: یا همین بلا را بر سرش بیاوریم حتی تغوّط أو تبوّل. ب: یا اینکه ثلث دیه را بدهد. و عجیب این است که این روایت مفتابه است. من داس بطن إنسان حتی أحدث بالبول أو الغائط یترتب علیه أحد أمرین: ۱: دیس بطنه مثل ما داس. ۲: یفتدی من ذلک بثلث الدّیه. بیان شیخ مفید در مقنعه قال الشیخ المفید: و من داس بطن إنسان حتی أحدث من الشدّه کان له أن یدوس بطنه حتی یحدث، أو یفتدی نفسه من ذلک بثلث الدیه. المقنعه: ۷۶۱. کلام شیخ در نهایه قال الشیخ فی النهایه: و من داس بطن إنسان حتّی أحدث ، کان علیه أن یداس بطنه حتی یحدث ، أو یفتدیه بثلث الدیه. النهایه: ۷۷۰. روایت سکونی و یدل علیه ما رواه النوفلی عن السکونی عن الصادق(علیه السلام) قال: « رفع إلی أمیر المؤمنین(ع) رجل داس بطن رجل حتّی أحدث فی ثیابه فقضی علیه أن یداس بطنه حتی یحدث فی ثیابه کما أحدیث، أو یغرم ثلث الدیه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲۰ من أبواب قصاص الطرف ، الحدیث ۱. وقال المحقق: و الدلیل علیه روایه السکونی، و فیه ضعف. شرائع الإسلام: ۴/۲۷۱. ضمیر «فیه» در کلام محقق به روایت بر می گردد نه به سند،چون سند اشکالی ندارد، زیرا فقهای ما به روایت سکونی و نوفلی عمل کرده اند. پس ضمیر «فیه» به مضمون روایت بر می گردد، چرا؟ قانون کلی این است که قصاص در جایی است که در آنجا خوفی بر نفس نباشد، اگر شکم این آدم را بکوبند، ممکن است بمیرد،حالا آن آدم لگد و مشت بر شکمش زدند، نمرده،ولی این ممکن است بمیرد، فلذا خطرناک است و جای قصاص نیست. پس حتماً باید دیه بدهد، در آینده خواهیم خواند که قصاص شرائطی دارد،مثلاً استخوان قابل قصاص نیست، جایی که خطر نفس باشد، قابل قصاص نیست، ولذا باید بگوییم این روایت «قضیه فی واقعه». بنابراین،در اینجا باید همان دومی را عمل کنند غرامت باشد. الخامس: من اقتضّ بکراً باصبعه فخرق مثانتها فلم تملک بولها ففیه دیتها و مهر مثل نسائها. هرگاه کسی با انگشت خود بکارت دختری را از بین ببرد،اگر تنها بکارت رااز بین ببرد،مهر دارد،اما اگر علاوه بر از بین بردن بکارت، مثانه ی او را هم پاره کرد،به گونه ای که نمی تواند بول خود را نگهدارد. من اقتضّ بکراً باصبعه فخرق مثانتها فلم تملک بولها- در اینجا دو مسئله است-: ۱-ففیه دیتها،۲- و مهر مثل نسائها. محل بحث اولی است نه دومی. چرا دومی محل بحث نیست؟ چون طرف بکارت را از بین برده، پس باید مهر را بدهد. بنابراین، در اینکه باید مهر المثل را بدهد، جای بحث نیست، در اینکه آیا دیه کامل هم بدهد یا نه؟ این جهتش محل بحث است. در اینجا دو قول است: قول اول این است که ثلث دیتها (نفس)،دیه زن پانصد دینار است و باید ثلث دیه او را بدهد، اتفاقاً این مسئله روایت هم دارد که روایت ظریف باشد. ما فی کتاب ظریف:« و قضی علیه السلام فی رجل افتضّ (اقتضّ) جاریه باصبعه فخرق مثانتها فلا تملک بولها فجعل لها ثلث نصف الدّیه، مائه و ستّه و ستّون دیناراً و ثلثا دینار،وقضی علیه السلام لها علیه صداقها مثل صداق قومها» بنابراین، یک روایت این است که ثلث نصف دیه را بدهد، دیه زن پانصد دینار است، ثلث آن می شود:۱۶۶ دینار و دو ثلث دینار. روایت معاویه بن عمّار ما رواه معاویه بن عمار، أبی عبد الله فی حدیث: « فی کل فتق ثلث الدیه»الوسائل: ج ۱۹، الباب۳۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۱. اگر این باشد، باید ثلث پانصد را بدهد، ثلث پانصد می شود:۱۶۶ و خورده. و لا یخفی أن خبر ظریف یدل علی أنّ علیه ثلث نصف الدیه و لکن خبر معاویه بن عمار یدلّ علی أنّ علیه ثلثا الدیه أی الکامله الذی یکون: ۳/۳۳۳ دیناراً. بنابراین، آنچه که من در اینجا نوشته ام در باره مرد است،و حال آنکه بحث ما در باره زن است، ثلث نصف الدّیه، در هردو می شود هزارو شصت و شش دینار و ثلث. پس قول اول این شد که : ثلث نصف الدّیه. قول دوم این است که باید دیه کامل بدهد، یعنی باید به این زن دوتا دیه بدهد، یک دیه برای بکارتش،دیه دیگر هم برای خرق و پاره کردن مثانه اش.

دیه بکارت و مثانه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه بکـارت و مثانه اگر مردی با انگشت خودش بکارت دختری را از بین ببرد، علاوه بر از بین بردن بکارت، مثانه ی او را نیز پـاره کنـد بـه گـونه ای کـه نتوانـد بـول خـود را نگهـدارد. چـه بایـد کرد؟ در اینجـا دو مسئله اسـت: الـف: دیه اولی چیست،یعنی اینکه مثـانه را پـاره کرده،دیه مثانه چه مقـدار است؟ ب: حکم از بین بردن بکارت چیست؟ فعلاً بحث ما در اولی است، یعنی اگر مثانه ی او را پاره کرد، چه مقـدار دیه بدهـد؟ در اینجا دو صـنف روایات داریم، صـنف اول می گویـد: «ثلث دیتهـا» یـک سوم دیه آن دختـر را بـپردازد. دیه زن پانصـد دینـار است، ثلث آن را بپردازد. علت تکرار مسـئله این است که دو روایت داشتیم و به نظر می رسد این این دو روایت مخالفند، ولی اگر کمی دقت کنیم،معلوم می شود که مخالف نیستند، بلکه یکی هسـتند. روایت ظریـف روایت اول روایت ظریف است که فرمود: « و قضـی علیه السـلام فی رجـل افتضّ (اقتضّ) جـاریه باصـبعه فخرق مثانتهـا فلا تملك بولها فجعل لها ثلث نصف الـدّیه در این روایت کلمه ی «نصف» آمـده، ولی در روایت دیگر کلمـه ی «نصـف» نیامـده اسـت و در عین حـال می خـواهیم بگـوییم که اینهـا یکی هسـتند- مـائه و ستّه و ستّون دینـاراً و ثلثا دینار،وقضـی علیه السـلام لها علیه صداقها مثل صداق قومها» در این روایت دیه انسان را در نظر گرفته است، یعنی دیه انسان را که هزار دینار است در نظر گرفته نه دیه زن را که پانصـد دینار است،نصف دیه انسان می شود: پانصد دینار، ثلث پانصد دینار را بدهـد. ولی در روایت دیگر کلمه ی «نصف» نیامـده است. روایت معـاویه بن عمار ما رواه معاویه بن عمار، أبی عبـد الله فی حدیث: « فی کل فتق ثلث الدیه»الوسائل: ج ۱۹، الباب۳۳ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۱. در این حدیث کلمه ی «نصف» را نیـاورده،چرا؟ چون نکته دارد و نکته اش هم این است که این روایت هم مرد را می گیرد و هم زن را، اولی فقـط زن را می گرفت، از این رو ناچـار بود که کلمه ی نصف را بیاورد، ولی این روایت هم مرد را می گیرد و هم زن را، اگر مرد باشـد هزار دینار است که ثلث آن می شود سـیصد و خورده ای، و اگر زن باشـد پانصـد است،که ثلث آن می شود یکصدو شـصت وسـه دینـار و خورده ای. بنـابراین،روایت معـاویه بن عمـار بـا روایت ظریف یکی است، در آنجـا چون زن مطرح بود، ناچار بود که کلمه ی نصف را بگنجاند و در هردو روایت، مراد از دیه، دیه نفس است، فلذا اگر بخواهیم در باره زن تطبیق کنیم، باید کلمه ی «نصف» را بیـاوریم، اما روایت دوم چون هم مرد را می گیرد و هم زن را، فلـذا نیاز به کلمه ی نصف نیست، ثلث الـدیه می گوییم، دیه مرد هزار دینار است، ثلث آن را بدهـد، دیه زن پانصـد دینار است، بایـد ثلث آن را بدهد. بنابراین، این دو روایت هیـچ نوع تعارضـی ندارند، چون اولی در باره زن است فلذا ناچار است که کلمه ی «نصف» را بیاورد،زیرا ثلث هزار به او نمی رسـد، ولی دومی چون مطلق است،یعنی هم مرد را می گیرد و هم زن را، از این رو در مرد می گوید ثلث دیه مرد را بگیر، در زن هم می گوید ثلث دیه زن را بگیر(این بود صـنف اول روایت) صـنف دوم از روایات می گوید این دیه کامل دارد، این دو روایت گفت ثلث دیه را دارد، اما صـنف دوم می گویـد دیه کامل دارد. ما نقله الشـیخ فی التهذیب وقال: و فی روایه هشام بن إبراهیم عن أبی الحسن علیه السـلا: «لهـا الـدّیه کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۳۰ من أبواب دیات الأعضاء، الحـدیث ۳، حال ما کـدام را بگیریم، آیا بخش اول را بگیریم که می گویـد:« ثلث الـدّیه»،یا این را بگیریم که می گوید: تمام الدّیه؟ کلام مرحوم صـدوق قال الصدوق: و أکثر روایات أصـحابنا فی ذلك الدّیه کامله» معلوم می شود که روایات بیشتر دیه کامله است که مثانه

را خودش را مستقلاً حساب کرده. صاحب جواهر می فرماید اینکه جناب صدوق می گوید اکثر روایات أصحابنا فی ذلک الدّیه کامله» من بیش از یک روایت پیدا نکردم که همان روایت هشام بن ابراهیم باشد. بیان صاحب جواهر قال فی الجواهر: و إن کنا لم نعثر علی غیر الروایه المزبوره، إلّا أن یرید ما نسمعه فی سلس البول. اما می شود قول دوم را از راههای دیگر تایید کرد: الف: سلس البول، اگر کسی را بزنند و او مبتلا- به سلس البول بشود، دیه کامله، روایاتی داشتیم در بعصوص (بر وزن عصفور) که می گفتند دیه کامل دارد،و هکذا در عجانه داشتیم دیه کامل، اگر اینها را کنار هم بگذاریم، باید بگوییم این زنی که در اثر جنایت مثانه خود را از دست داده و نمی تواند بول خودش را نگهدارد، دیه کامل دارد، و لعل حضرت امام (أعلی الله مقامه) در متن که فتوا به دیه داده،مبنایش همین است، یعنی هر چند روایات قبلی گفت ثلث، اما اینجا یک دانه روایت داریم،اما موید ها دیگر دارد و مشابهات دارد، خود سلس البول مبنای است،علاوه براین، بعصوص هم خودش یک مطلبی است، عجانه هم برای خودش یک مطلبی است،اگر اینها را در کنار همدیگر بگذاریم، لعل قول به دیه اقوی باشد. بهتر از دیه، مصالحه است، اگر واقعاً مصالحه کنند، خیلی بهتر است. بحث ما در مقام اول به پایان رسید ، مقام اول این بود که از بابت سلس البول چه بدهند؟ دو دسته روایات می گفت ثلث الدّیه،دسته دیگر که یکی بود،می گفت تمام الدّیه، ما دومی را تایید کردیم. دیه بکارت اما مقام دوم که بکارت باشد،بکارت جای بحث نیست،چون روایات متعدد داریم که اگر کسی بکارت زنی را از بین ببرد، مهر المثل برایش تعلق می گیرد و می گویند اگر این زن را عقد می کردند و نکاح می کردند، مهریه اش چه قدر بود؟ همان مهریه را برایش معین می کند ومسئله اختلافی نیست. و هذا کله حول الدیه ، و أمّا الأمر الثانی أعنی وجوب مهر نسائها، فیدلّ علیه. روایت عبد الله بن سنان ۱: ما رواه عبدالله بن سنان قال قلت لأبی عبدالله إلی أن قال علیه السلام« یا ابن سنان إنّ شعر المرأه و عذرتها شریکان فی الجمال- البته در جمال، شهر ظاهر است، اما «عذره» باطن است، پس معلوم می شود که مراد از جمال، قیمت است، یعنی در ارزش یابی،این دوتا ارزشمند هستند- ، فإذا ذهب بأحدهما وجب لها المهر کملًا».(الوسائل: ۱۹، الباب ۳۰ من أبواب دیات الأعضاء ،الحدیث ۱.) روایت ابو عمرو طبیب ۲: ما رواه أبو عمرو الطبیب ، عن أبی عبدالله (علیه السلام) فی رجل اقتضّ جاریه بأصبعه فخرق مثانتها فلا تملک بولها، فجعل لها ثلث الدیه مائه و سته و ستین دیناراً و ثلثی دینار، وقضی لها علیه بصداق مثل نساء قومها» . (الوسائل : ۱۹، الباب ۳۰ من أبواب دیات الأعضاء ، الحدیث۲. البته اولی مفتابه نیست، ولی دوم مفتابه است. روایت سکونی ۳: ما رواه السکونی عن أبی عبدالله علیه السلام:« إن علیّاً علیه السلام رفع إلیه جاریتان دخلتا الحمام فاقتضّت إحداهما الأخری باصبعها، فقضی علی التی فعلت عقلها» (الوسائل : ۱۹، الباب ۴۵ من أبواب دیات الأعضاء ، الحدیث ۱.) عقل در این روایت به معنای دیه است، چرا به دیه عقل می گویند؟ چون عقل به معنای منع است، دیه هم سبب می شود که انسان جنایت نکند، همین که می بیند به دنبال جنایت دیه است، این در حقیقت انسان را از جنایت کردن باز می دارد، البته مراد از «عقل» در اینجا ارش و حکومت است نه دیه کامله. فیحمل علی أنّه یراد بالعقل أرش بکارتها کما تشعر به روایته الأخری عن جعفر عن أبیه علیه السلام:« أن رجلًا أفضی امرأه فقومها قیمه الأمه الصحیحه، و قیمتها مفضاه، ثمّ نظر ما بین ذلک فجعل من دیتها و أجبر الزوج علی إمساکها»(الوسائل : ۱۹ ، الباب ۴۴ من أبواب موجبات الضمان ، الحدیث ۳، آیا این روایت با مهر النساء تطبیق می کند؟ نه، چون بنا شد که مهر المثل بدهند،یعنی این را تشبیه به کنیز می کنند و می گویند اگر صحیح بود، قیمتش چند بود؟ الآن که مفضاتش کرد ه اند، تفاوت آن را می دهند، پس حکومت می شود. این حدیث نمی تواند دلیل برای دیه باشد، چون ما ارش نمی دادیم، بلکه مهر المثل می دادیم، مهر المثل این است که آیا این دختر از خانواده متعین است یا از خانواده فقیر، از خانواده نامدار است یا بی نام،صاحب جمال است یا غیر جمال،همه اینها را حساب می کنند و برایش یک مهر المثل قرار می دهند، این روایت با ارش تطبیق می شود و حال

آنکه فتوای آقایان بر همان اولی است. کلام صاحب مفتاح الکرامه قال العاملی (بعد أن ذکر هذه الروایه): إذ قد قدّر أرش البکاره فی الأخبار بعشر القیمه إن کانت أمه فتفرض الحرّه أمه و تقوّم کما تقدم ذلک کلّه».(مفتاح الکرامه : ۲۱/۳۲۵) اگر این باشد، بر می گردد به ارش و مفتابه نیست، مفتابه همان اولی است، در خیلی از جاها آقایان می گویند مهر المثل بدهد، فرض کنید زنی را عقد کرده اند،مهر هم معین نکرده اند، این اشکال ندارد، دخول هم کرده، حالا باید چه مقدار مهر بدهد؟ می گویند مهر المثل را بدهد،در خیلی از جاها مهر المثل است. المقصد الثانی: فی الجنایه علی المنافع در مقصد اول بحث ما در جنایت بر نفس و بر اعضا بود، ولی مقصد دوم در باره منافع است، عضو از نظر ظاهر کاملاً سالم است،مثلاً چشم از نظر ظاهر سالم است،ولی دید ندارد، گوش از نظر ظاهر سالم است، ولی شنوایی ندارد، عضو از نظر ظاهر صحیح است، ولی منافع را از دست می دهد، اولین منفعتی که امام مطرح می کند عقل و خرد است، یعنی اگر «جانی» انسانی را بزند یا بتراسند و او عقلش را از دست بدهد، دیگر لازم نیست که حالت جنون به خود بگیرد، بلکه دیگر آن حالت عاقل بودن خودش را ندارد، خیال نکنید وقتی عقل خود را از دست داد، مجنون می شود، بلکه مراد این است که خوب و بد را تشخیص نمی دهند، زمان ها را تشخیص نمی دهند، اوقات نماز را تشخیص نمی دهند. کسانی که کتاب دیات را می خوانند، باید دو کتاب را تحقیق کنند، یکی کتاب ظریف بن ناصح که خیلی از جاها مفتابه نیست،مرحوم علامه مجلسی جاهایی که معمول به نیست، می گوید:« هذا لم یعمل به»، دیگری هم کتاب عمرو بن حزم است که پیغمبر املا کرده و دیگری نوشته، البته بسیار مختصر است، اهل سنت این را نقل کرده اند، کتاب پیغمبر اکرم در باره دیات،عمرو بن حزم، هنگامی که می خواهد به سوی یمن برود، حضرت این را املا کرده و او نوشته است. در آنجا دارد که :«و فی العقل الدّیه». آیا روایت همین است؟ نه، بلکه علاوه براین، روایات عامه هم داشتیم مانند روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم که می گفتند هر چیزی که در بدن انسان یکی است،دیه کامله دارد، آنها می توانند برای این مسئله دلیل باشند، علاوه بر همه آنها، روایت از علیّ بن أبی طالب داریم که می گوید: مردی با عصا بر سر دیگری زد و او عقلش را از دست داد،حضرت جانی را به شش دیه محکوم کرد، یعنی به نحوی زد که هم عقلش را از دست داد و هم شنوایی و بینایی خود را از دست داد و هم لسانش را از دست داد و هم فرجش را، و این عجیب است که اگر طرف را می کشت، فقط یک دیه داشت،ولی اگر منفعت چند عضو خود را از دست بدهد، شش دیه دارد، چرا؟ چون زندگی برایش زجر آور می شود و لذا علیّ بن ابی طالب شش دیه تعیین کرد. روایت ابراهیم بن عمرو یمانی ما رواه إبراهیم بن عمرو یمانی عنی الصادق علیه السلام قال:« قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل ضر رجلاً بعصا فذهب سمعه و بصره و لسانه و عقله و فرجه و انقطع جماعه و حیّ بستّه دیات» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دیات المنافع، الحدیث۱، حال اگر برخی از عقل خود را از دست داد،در آنجا چه کنیم؟ امام می فرماید: «و فی نقصانه الأرش»، حالا نقصان را چطور معنا کنیم؟ یک روز همه چیز را درک می کند و می فهمد، ولی روز دیگر نا آگاه مطلق است، یک روز انسان است، یک روز حیوان است، گاهی از اوقات شب با روزش فرق می کند، اگر این گونه باشد،معلوم می شود که این آدم نصف عقل خود را از دست داده ولذا یک روز عاقل است و روز دیگر بی عقل، یعنی می شود تشخیص داد، ولی در زمان ما دستگاه تشخیص آمده فلذا بواسطه دستگاه و سوالاتی که از او می کنند،مقدار ذهاب عقل را تشخیص می دهند، ولی این مسائلی که ما الآن مطرح می کنیم مال زمانی است که یک چنین وسائل و ابزاری در کار نبوده،الآن دستگاههایی آمده که به وسیله آنها می توانیم همه چیز را تشخیص بدهیم، حتی عقل را هم می تواند تشخیص بدهد و بگوید که این آدم چند درجه مجنون است، چند درجه بی عقل است، اگر توسط دستگاه تشخیص داد که چه بهتر، و الا تقسیم می شود یا حکومت، کدامش را بگیریم؟ امام می فرماید:« و فی نقصانه الأرش»،ولی ممکن است بگوییم ارش اعم است، اگر واقعاً بتوانیم میزان بی عقلی را به دست بیاوریم، تقسیم بهتر از

ارش است. اما امام (رهم) مرادش از ارش، تقسیم است. بیان مرحوم محقق در شرائع قال المحقق: و فی بعضه الأرش فی نظر الحاكم إذ لا طریق إلی تقدیر النقصان، فعندئذ لا یمكن أن توزع الدّیه علیه فیكون المرجع الحكومه، خلافاً للشیخ حیث ذهب فیه إلی الأرش و قال: فإن ذهب بعضه،فإن كان مقدّراً و إنّما یعرف هذا بأن یجنّ یوماً و یفیق یوماً، فیعلم أنّ نصفه قد ذهب أو یجنّ یوماً و یفیق یومین، أو یجنّ یومین و یفیق یوماً، فإذا كان معروفاً بالزمان أوجنا الدّیه بحسابه. از این راهها می توانیم پایه را عقل او را به دست بیاوریم، معلوم می شود که مراد شان از عقل،همان تقسیط دیه است،همان گونه که شما دیه را بر مساحت تقسیم می کردی، اینجا هم می توانیم دیه را بر زمان تقسیم کنیم. مرحوم محقق به شیخ ایراد کرده و گفته این قابل تقسیط نیست،ولی اگر ایشان کلام شیخ را مطالعه کرده بود، می فهمید که کلام شیخ دو جور است، اگر قابل تشخیص نیست،مسلماً در آنجا حکومت است، اما اگر قابل تشخیص است، ففیه التقسیط، مرادش از کلمه ی «ارش» همان تقسیط است.

ص: ۳۹

دیه ذهاب عقل كتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه ذهاب عقل بحث ما در باره جنایت بر منافع است، اولین منفعتی که حضرت امام (ره) در اینجا مطرح می کنند عقل است، مثلاً۔ اگر کسی در اثر جنایت عقل انسانی را از بین ببرد، دیه کامله دارد، چرا؟ زیرا هر چیزی که در انسان واحد است، دیه کامله دارد. بنابر این، حتی اگر روایت هم نداشتیم،باز هم مطلب روشن بود که عقل دیه کامله دارد، چون وقتی که دست، پا،چشم و امثالش دیه دارد، عقل به طریق اولی باید دیه داشته باشد. فرع دوم فرع دوم این است که آیا در نقصان عقل چه مقدار دیه است، یعنی عقل «مجنی علیه» کاملاً از بین نرفته، منتها کم شده، دیه اش چه مقدار است؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) امام می فرماید در نقصان عقل ارش است، طبق نظر ایشان نمی توان در اینجا مسئله مساحت را مطرح کرد و عقل را اندازه گیری نمود که چه مقدارش در اثر جنایت از بین رفته، آیا نصفش از بین رفته یا کمتر و یا بیشتر؟ ،چرا؟ چون به نظر ایشان رسیده که نمی شود عقل را میزان کرد و اندازه گیری نمود که چند در صدش از بین رفته، آیا ده در صدش از بین رفته یا بیست در صدش و یا چهل در صد آن از بین رفته. بیان مرحوم شیخ طوسی مرحوم شیخ فرموده اگر مقدّر داشته باشد،ما نسبت به آن مقدر حساب می کنیم که نسبت به آن مقدر چه مقدار کم شده، مثلاً اگر یک روز دیوانه است و یک روز عاقل، معلوم می شود که نصفش از بین رفته. اشکال محقق بر بیان شیخ طوسی مرحوم محقق بر شیخ اشکال کرده و گفته: جناب شیخ! این فرمایش شما در جایی درست است که بشود برایش مقدری درست کرد، ولی گاهی اصلاً برایش مقدری نیست،مثلاً همیشه می ترسد و همیشه وحشت دارد. آیا اشکال محقق بر شیخ وارد است؟ ما می گوییم: جناب محقق! اشکال شما بر شیخ وارد نیست، چون خود شیخ این را در ذیل کلامش مطرح نموده و فرموده: بلی! اگر به نحوی باشد که همیشه می ترسد، این قابل تقسیط نیست، اینجا فقط باید ارش را داد. البته محقق مرد بزرگواری است، منتها نسبت به کلام شیخ تفحص و تحقیق نکرده و الا اگر تحقیق کرده بود و کلام ایشان را دیده بود، یک چنین اشکالی بر شیخ نمی کرد،چون شیخ می گوید اگر قابل تقدیر نباشد، در آنجا ارش است. عقل قابل قصاص نیست مسئله دیگری که مطرح می باشد این است که عقل قابل قصاص نییست « لا قصاص فی ذهابه و لا فی نقصانه» از جاهایی که فقط باید دیه داد و قصاص در آنجا راه ندارد، مسئله عقل

است،چرا؟ به جهت اینکه جایش را نمی دانیم، یعنی نمی دانیم جایگاه عقل کجاست، آیا جایگاه عقل مقدم دماغ است، یا عقب دماغ است، یا اینکه سمت راست دماغ می باشد؟ ظاهراً این «دلیل» یک دلیلی است که به درد زمان های گذشته می خورد نه به درد زمان و عصر کنونی، چون الآن پزشکان تمام مراکز را در مغز معین کرده اند، جایگاه حافظه را معین نموده اند و هکذا جایگاه هوش معین کرده اند. در هر صورت عمده این است که عقل قابل قصاص نیست، چون چه بسا یک عمودی را بر سر طرف بزنید، ممکن است او فوراً بمیرد، فلذا قابل قصاص نیست. به بیان روشن تر! نسبت به عقل آینده نگری نمی شود کرد، چون ممکن است منجر به مرگ طرف بشود نه فقط ذهاب العقل. علاوه براین، بر فرض در عقل هم قصاص را جایز دانستیم و جانی را قصاص نمودیم و طرف را دیوانه کردیم، این زجری برایش نیست، زیرا ما در جامعه دیوانه زیاد داریم، چه سود و فایده برای انسان می رسد که یک دیوانه دیگر هم بر جمع دیوانه ها بیفزاییم،فلذا معلوم نیست که اسلام چنین قصاصی را تجویز کند. المسأله الأولی: لا فرق فی ذهابه أو نقصانه بین کون السبب فیهما الضرب علی رأسه أو غیره و بین غیر ذلک من الأسباب، فلو فلو افرعه (بترساند) حتی ذهب عقله فعلیه الدّیه کامله و کذا لو سحره. آیا این بحث فقط در جایی است که با عصا و یا عمودی بر سرش بزنند و عقلش از بین برود، یا هر چیزی که سبب شود عقل طرف از بین برود، فرض کنید شخص تنها در خانه اش نشسته بود، یک مرتبه کسی با صدای مهیبی وارد خانه او شد و این کار سبب شد که ترس بر او غلبه پیدا کند و عقل خود را از دست بدهد؟ مسئله از این جهت فرق نمی کند، چون اسباب مهم نیست، بلکه مهم از بین رفتن عقل طرف است،چرا؟ بخاطر اطلاق دلیل، زیرا ما سبب را مقدس نمی دانیم، آنچه پیش ما مقدس است مسبب است، عقل این آدم از بین رفته،دیگر فرق نمی کند با چه وسیله ای از بین رفته باشد،یعنی فرق نمی کند شلاقش بزنند که چنین بشود یا یک عوامل دیگری را پیش بیاورند، فرض کنید که گرگ را وادار کنند که به او حمله کند، ولی موقعی که می خواهد او را بدرد، جلوی گرگ را می گیرد، باز این آدم عقل خود را از دست داده است فلذا در اینجا هم دیه هست. متن تحریر الوسیله «لا فرق فی ذهابه أو نقصانه بین کون السبب فیهما الضرب علی رأسه،أو غیره، و بین غیر ذلک من الأسباب فلو افزعه (بترساند) حتی ذهب عقله فعلیه الدّیه کامله و کذا لو سحره. البته بنا بر اینکه سحر موثر است، افرادی هستند که ساحرند و در اثر جادو گری و سحر انسانی را دیوانه می کنند، البته متجددین قائل به سحر نیستند، ولی از نظر قرآن سحر واقعیت دارد و اثر می گذارد، می فرماید:« فَیَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا یُفَرِّقُونَ بِهِ بَیْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُم بِضَارِّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّـهِ ۚ وَیَتَعَلَّمُونَ مَا یَضُرُّهُمْ وَلَا یَنفَعُهُمْ ۚ » در هر صورت سحر واقعیت دارد،منتها کاری حرام است. الآن کسانی هستند که از طریق تنویم مغناطیسی، مثلاً کسی را می خوابانند، البته آن آدمی که منوّم است قوی است، با یک نگاه بر چشمان او،کم کم او را تمرین و تلقین می کند و او می خوابد، سپس از او سوالاتی می کند و او هم جواب می دهد، البته بسیاری از جواب هایش باطل است و گاهی صحیح از آب در میاد، آیا این کار حلال است یا حرام؟ آیا این داخل در سحر است یا داخل در سحر نیست، البته به شرط اینکه کشف مغیبات نکند، یعنی اسرار مردم را افشا نکند؟ الآن این مسئله در دنیا به صورت کشف حقایق آمده است، مثلاً می خواهند عالم غیب را از این راه کشف کنند، مخصوصاً غربی ها مثل ما نیستند که مقید به مبادی برهانی باشند، آنها می خواهند از طریق تجربه بفهمند که وراء این عالم،عالم ارواحی هست یا نه؟ از این طریق صد سال است که مشغول کار و تلاش هستند. آیا این کار حلال است یا حرام؟ غربی ها می گویند این برای کشف عالم ارواح است، یعنی می خواهیم از این طریق با عالم ارواح تماس بگیریم،البته تعبیر آنها احضار ارواح است، ولی ما تعبیر به احضار ارواح را غلط می دانیم فلذا تعبیر ما ارتباط با ارواح است. در هر صورت من که گاهی در جلسات شان بودم، غالباً جواب های شان ناقص و ناتمام و غیر صحیح بوده،البته گاهی هم صحیح بوده است. المسأله الثانیه: لو جنی علیه جنایه کمال لو شج رأسه أو قطع یده فذهب عقله لم تتداخل

دیه الجنایتین، و فی روایه صحیحه إن کان بضربه واحده تداخلنا، لکن أعرض أصحابنا عنها، و مع ذلک فالاحتیاط بالتصالح حسن. اگر جانی با شلاق بر سر کسی بزند یا دست او او را قطع کند، و ناگهان خرد و عقل خود را هم از دست بدهد، آیا باید دو دیه بدهد یا یک دیه؟ مرحوم آخوند در کفایه الأصول مسئله تداخل در اسباب و مسببات را متذکر شده است،بدون اینکه برای آنها مثالی بزند، مثال ها همه اش در کتاب دیات است. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) دراینجا حضرت امام از دو راه می فرماید تداخل نیست، بلکه هم باید دیه دست را بدهد و هم دیه عقل را، چرا؟ «لعدم التداخل فی الأسباب»، ظاهراً هر سبب، مسبب خاصی را می خواهد، تداخل دلیل می خواهد. نعم، «لو بال و نام» یک وضو کافی است، چرا؟ چون دلیل داریم، اما در جایی که دلیل نباشد، هر سببی،مسب خاصی را می خواهد. من این مسئله را خدمت ایشان دوبار خواندم، یک موقع طهارت را می گفت،یک موقع اصول را می گفت،تنها دلیل ایشان این بود که عرف در تکوین می بیند که آتش اثر دارد، آفتاب هم اثر دیگر دارد،در تکوین می بیند که اسباب تکوینی در هم متداخل نمی شوند،این سبب می شود که از ادله هم این را بفهمد که هر سببی، برای خودش مسبب خاصی دارد. البته ادله در کفایه فراوان است، ولی ایشان همه آنها را رد می کرد، دلیل ایشان این بود که ذهن عرف با تکوین که آشنا شد، این زمینه ساز فهم روایات است، از روایات می فهمد که هر سبب، مسبب خاصی را می خواهد، اتفاقاً روایت هم داریم و روایت ابراهیم بن عمرو یمانی است، در آن روایت حضرت فرمود باید شش تا دیه بدهد. روایت ابراهیم بن عمرو یمانی ما رواه إبراهیم بن عمرو یمانی عنی الصادق علیه السلام قال:« قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل ضرب رجلاً بعصا فذهب سمعه و بصره و لسانه و عقله و فرجه و انقطع جماعه و حیّ بستّه دیات» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دیات المنافع، الحدیث۱، پس کلام حضرت امام دو دلیل پیدا کرد، یک دلیل عقلی، نه عقلی فلسفی بلکه عقلی عرفی،عرف اسباب تشریعی را قیاس می کند به اسباب تکوینی، وقتی چیزی را در تکوین می بیند، این زمینه ساز می شود که روایت را هم مثل تکوین بفهمد، دلیل دومش روایت ابراهیم بن عمرو یمانی است. ولی در مقابل این روایت، دو روایت مخالف داریم، یکی صحیحه ابو عبیده حذّاء است. البته من فقط محل شاهد را می خوانم تا کمتر وقت ما گرفته شود و محل شاهد را هم می خوانم. صحیحه ابو عبیده حذّاء ۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد (خالد یا عیسی) این یک سند، می گویند حیلوله، و عن علیّ بن إبراهیم ، عن أبیه جمیعاً ، عن ابن محبوب- چطور این دو سند از یک نفر نقل می کند؟ کتاب ابن محبوب در فقه است، کلینی نسبت به این کتاب،دوتا سند دارد، در حقیقت کتاب، کتاب ابن محبوب است، گاهی با سند اول نقل می کند و گاهی با سند دوم، یعنی به این کتاب ابن محبوب دوتا سند داریم- عن جمیل بن صالح، عن أبی عبیده الحذّاء(اسمش کفّاش است و حال انکه فقیه است- قال : سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن رجل ضرب رجلاً بعمود فسطاط علی رأسه ضربه واحده فأجافه حتی وصلت الضربه إلی الدماغ فذهب عقله، قال:« إن کان المضروب لا۔ یعقل منها أوقات الصلاه و لا یعقل ما قال و لا ما قیل له، فانه ینتظر به سنه فان مات فیما بینه و بین السنه أقید به ضاربه، و إن لم یمت فیما بینه و بین السنه و لم یرجع إلیه عقله أغرم ضاربه الدّیه فی ماله لذهاب عقله، قلت : فماتری علیه فی الشجّه شیئاً ؟ قال : لا۔ ، لأنّه إنّما ضرب ضربه واحده فجنت الضربه جنایتین فألزمته أغلظ الجنایتین و هی الدّیه، یعنی دیه کامله...» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۷ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱. سند این روایت هم صحیح است، حضرت می فرماید سبب اضعف ادغام می شود در سبب اقوی، شجّ سبب اضعف است، ادغام می شود در ذهاب عقل، سند هم صحیح است. روایت ابو حمزه ثمالی ۲: و باسناده عن الصفار، عن السندی بن محمد، عن محمد بن الربیع عن یحیی بن المبارک ، عن عبدالله بن جبله ، عن عاصل الحناط، عن أبی حمزه الثمالی عن أبی جعفر قال: قلت له : جعلت فداک ما تقول فی رجل ضرب رأس رجل بعمود فسطاط فأمّه حتّی (یعنی) ذهب عقله ، قال:« علیه الدیه- نفرموده: علیه الدیتان- قلت : فانّه عاش عشره أیام أو أقلّ

أو أكثر فرجع إليه عقله ، أ له أن يأخذ الدّيه ؟ قال: لا ـ ، قد مضت الدّيه بما فيها ، قلت : فانّه مات بعد شهرين أو ثلاثه ، قال أصحابه : نريد أن نقتل الرجل الضارب؟ قال : إن أرادوا أن يقتلوه يردو الديه ما بينهم و بين سنه ، فاذا مضت السنه فليس لهم أن يقتلوه ، و مضت الديه بما فيها» همان مدرک، الحديث ۲، این دو روایت حاکی از آن است که تداخل است، حالا چه کنیم،آیا آن دو دلیل را بگیریم، یکی دلیل عقلی حضرت امام که می گفت اسباب تکوینی زمینه ساز فهم روایت است، دیگری هم روایت ابراهیم بن عمرو یمانی، یا این دو روایت را بگیریم؟ ببینیم در مقام تعارض چه باید کرد؟ باید دید که حضرت امام چه می گوید؟ متن تحریر الوسیله لو جنی علیه جنایه کمال لو شج رأسه أو قطع یده فذهب عقله لم تتداخل دیه الجنایتین، و فی روایه صحیحه إن کان بضربه واحده تداخلتا، لکن أعرض أصحابنا عنها، و مع ذلک فالاحتیاط بالتصالح حسن. اگر مرادش روایت ابو عبیده حذّاء باشد، صحیحه است و اگر مرادش روایت ابو حمزه ثمالی باشد، حسن است. بنابراین،این دو روایت حجت نیست، با این وجود اگر با همدیگر مصالحه کنند بهتر است. منتها باید اعراض ثابت بشود، تنها نمی شود به حرف صاحب جواهر اکتفا کرد، بلکه انسان باید کتب فقهی را ببیند که واقعاً آیا این دو روایت مفتابه نیست یا مفتابه است؟ معلوم می شود که امام هم قاطع نبوده و لذا می فرماید: فالاحتیاط بالتصالح حسن. البته نوعاً فتوا که نقل می کنند، همان عدم تداخل است. المسأله الثالثه: لو ذهب العقل بالجنایه و دفع الدّیه ثمّ عاد العقل ففی ارتجاع الدّیه تأمل، و إن کان الارتجاع و الرجوع إلی الحکومه أشبه. عقلش در اثر جنایت از بین رفت و دیه عقلش را هم گرفت، ولی خوشبختانه عقل این آدم برگشت، آیا دیه را پس بگیرد یا نه؟ علی الظاهر امثال این را خواندیم، امام فرمود هذه هبه جدیده، فلذا ربط به جانی ندارد،خداوند منان به این آدم دوباره عقل داده، معنای این حرف این است که حق پس گرفتن دیه را ندارد، روایت ابو حمزه نیز همین مطلب را می رساند. بنابراین، احوط این است که دیه را پس نگیرد، البته اگر با همدیگر مصالحه کنند خیلی بهتر است. چون اگر بخواهد دیه را پس بگیرد، این آدم سرش شکسته، چند ماه دیوانه بود، نمی شود او را بدون چیز گذاشت ولذا اگر دیه پس گرفت،ناچار بنشیند و ارش به این طرف بدهند، البته دومی احوط است و اولی اقوی. المسأله الرابعه: مسئله چهارم این است که دیوانه می گوید من دیوانه است، جانی می گوید تو الآن دیوانه نیستی، عقلت بر گشته، اصلاً آیا یک چنین چیزی ممکن است که حضرت امام مطرح می کند؟ نه، بلکه باید بگوییم جانی می گوید عقلت بر گشته، اما ولی «مجنی علیه» می گوید دیوانه است، چون اگر دیوانه بگوید من دیوانه هستم، قولش حجت نیست، و لذا امام مسئله را این گونه مطرح نموده و فرمود:« لو اختلف الجانی و ولی المجنی علیه فی ذهاب العقل أو نقصانه فالمرجع أهل الخبره ...، »

ص: ۴۰

دیه ذهاب عقل کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ذهاب عقل بحث در این بود که اگر کسی را ضربه بزند و این ضربه سبب بشود که عقل او از بین برود،در اینجا جانی با «مجنی علیه» با هم اختلاف پیدا می کنند، جانی می گوید عقل تو سر جای خود باقی است، «مجنی علیه» می گوید عقل من سر جایش نیست. البته عبارت علامه در اینجا درست نیست،باید مسئله را این گونه مطرح کند که اختلاف بین ولی «مجنی علیه» با جانی است، جانی می گوید درست است که من سر او را شکستم، ولی به عقلش صدمه ای وارده نشده و عقل

او سر جای خود باقی است و من حاضرم که دیه شجّه را بدهم، اما اینکه در اثر ضربه ی من عقل خود را از دست داده باشد قبول ندارم،اما ولی «مجنی علیه» می گوید در اثر ضربه ای که جانی بر او وارد نموده عقل خود را از دست داده است. راه کشف حقیقت چیست؟ حضرت امام می فرماید از دو راه می شود کشف حقیقت کرد: الف: به اطبّا و متخصّصان اعصاب رجوع کنند تا معلوم شود که آیا جنون دارد یا جنون ندارد. ب: افرادی از او مراقبت کنند و او را تحت نظر بگیرند و ببینند که آیا کار ها و اعمالی که از او سر می زند جنون آمیز است یا جنون آمیز نیست و این مراقبت را هنگامی انجام بدهند که او نفهمد که تحت مراقبت قرار دارد. پس یا باید متخصص تشخیص بدهد که او دچار جنون شده یا نه؟ یا اینکه او را تحت مراقبت قرار بدهند و ببینند که زندگی روز مره خود را چگونه سپری می کند؟ همان گونه که می دانید بحث ما راجع به دیات منافع است، اولین منفعت عقل است. الثانی: السمع. باید توجه داشت که سمع گاهی به معنای مصدری است،یعنی شنیدن و گاهی سمع به أذن گفته می شود. نکته ادبی در قرآن کریم کلمه ی «سمع» به صورت مفرد آمده است و حال آنکه بصر و چشم جمع است،مانند:« وَاللَّـهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»النحل: ۷۸، پرسش فلذا اشکال می کنند که چرا در قرآن کریم کلمه ی«سمع» مفرد است و کلمه ی «ابصار» به صورت جمع آمده است، و حال آنکه قاعده ایجاب می کند که هردو را جمع بیاورد؟ پاسخ در پاسخ گفته اند که سمع هم اسم جمع است، در هر صورت مراد از سمع در اینجا گوش نیست، بلکه نیروی شنوایی است. حال اگر کسی در اثر جنایت کاری کرد که طرف نیروی شنوایی خود را از دست بدهد، اگر شنوایی هردو گوش خود را از دست داد، دیه کامل دارد، اگر یکی را از دست داد، نصف دیه است، گاهی کسانی هستند که دست قوی دارند فلذا همین که یک سیلی به گوش کسی می زنند، پرده گوش طرف پاره می شود و شنوایی خود را از دست می دهد. دلیل مسئله دلیل مسئله چیست؟ دلیل مسئله یکی روایت عبد الله بن سنان است،منتها روایت عبد الله بن سنان مجموع گوش را در نظر گرفته و گفته مجموع دیه دارد، دیگری روایت هشام بن سالم است، منتها روایت هشام بن سالم کامل تر است، چون می گوید تکی هم نصف دیه دارد: الثانی: السمع ، و فی ذهابه من الأذنین جمیعاً الدّیه ، و فی سمع کلّ اُذن نصف الدّیه. دلیل اول هردو روایت، دلیل دوم روایت هشام بن سالم. ما در اینجا به بعضی از روایت اشاره کردیم. روایت ابراهیم بن عمرو یمانی ۱: محمّد بن یعقوب، عن علیّ إبراهیم، عن أبیه، عن محمّد بن خالد البرقی، عن حمّاد بن عیسی، عن إبراهیم بن عمر یمانی عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل ضرب رجلاً بعصا فذهب سمعه و بصره و لسانه و عقله و فرجه و انقطع جماعه و هو حیّ بستّه دیات» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دیات المنافع، الحدیث۱، یک نفر به دیگری ضربه زده بود،حضرت او را محکوم به شش تا دیه کرد. روایت یونس ۱: محمّد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، و عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمّد بن عیسی، عن یونس أنّه عرض علی الرّضا (علیه السلام):« کتاب الدّیات و کان فیه، و فی ذهاب السّمع کلّه ألف دینار و ...» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۱ من أبواب دیات المنافع،الحدیث ۱، چند کتاب است که به ائمه (علیهم السلام) عرض شده اند ، یکی کتاب ظریف بن ناصح است که بر امام هشتم عرضه شده است،دیگری کتاب صلات حریز بن عبد الله سجستانی است که بر امام صادق (علیه السلام) عرضه شده و حضرت هم آن را پسندیده است. باز کتاب دیگری است که ظاهراً کتاب فضل بن شاذان است که بر امام عسکری (علیه السلام) عرضه شده و حضرت در باره آن فرموده: «و فیه نور»، خلاصه چند کتاب حدیثی داریم که بر ائمه (علیهم السلام) عرضه شده اند و آن حضرات هم پذیرفته اند. المسألهالأولی: لا فرق فی ثبوت النّصف بین کون إحدی الأذنین أحد من الأخری أم لا ، و لو ذهب سمع إحداهما بسبب من الله تعالی أو بجنایه أو مرض أو غیرها ، ففی الأُخری النصف. حضرت امام در این مسئله دوتا فرع را متذکر می شود. فرع اول فرع اول این است که

یک گوش طرف تیز نیست، ولی گوش دیگرش تیز تر است و اتفاقاً جانی شنوایی همان گوش تیز تر را از بین برد، آیا نصف دیه را بدهد؟ می فرماید: بلی، چرا؟ بخاطر اطلاق دلیل، چون دلیل گفت فی کلیهما الدّیه و فی واحد منهما نصف الدّیه، فلذا تیز بودن شنوایی یکی، سبب زیادی دیه نمی شود. فرع دوم فرع دوم این است که یک نفر واحد السمع است،یعنی یا یک گوشش مادر زادی ناشنوا و کر بوده است، یا در اثر یک جنایتی کر شده بود و فقط یک گوش داشت و آن هم به وسیله جنایت «جانی» شنوایی خود را از دست داد و این آدم کر مطلق شد،آیا در اینجا جانی تمام الدّیه را بدهد یا نصف دیه را؟ نصف دیه را بدهد،چرا؟ تمسکّاً لإطلاق الدلیل، چون دلیل گفت: و فی إحداهما نصف الدّیه،این اطلاق دارد و حتی این صورت را هم می گیرد. اشکال ممکن است کسی اشکال کند و بگوید هر چند جانی یک گوش او را کر کرده، ولی چون گوش دیگری او هم کر بود و با این جنایت این آدم کر مطلق شد،مثل این است که هردو گوش را کر کرده باشد، پس باید تمام الدّیه را بدهد. جواب جواب این اشکال روشن است، چون ناشنوایی و کر بودن اولی، ربطی به جانی نداشته، زیرا جانی فقط شنوایی یک گوش را از بین برده، اما اینکه شنوایی گوش دیگرش در چه حادثه و اتفاقی از بین رفته، ربطی به جانی ندارد و چرا جانی دیه آن را بدهد؟ بلی، در عینان روایت داشتیم، یعنی اگر کسی چشم انسان واحد العینین را (که یک چشم بیشتر ندارد) کور و نابینا کند، آنجا روایت خاصه داشتیم که دیه کامل بدهد و ما نمی توانیم حکم چشم را در سمع و گوش هم پیاده کنیم، مگر اینکه کسی تنقیح مناط کند. المسأله الثانیه: لو علم عدم عود السمع أو شهد أهل الخبره بذلک استقرت الدیه ، و إن أمل أهل الخبره العود بعد مده متعارفه یتوقع انقضاؤها فإن لم یعد استقرت ، و لو عاد قبل أخذ الدیه فالأرش ، و إن عاد بعده فالأقوی أنه لا یرتجع ، و لو مات قبل أخذها فالأقرب الدیه. فروع مسئله حضرت امام (ره) در این مسئله، پنج فرع را مطرح می کند. فرع اول اگر کسی را زدند و او در اثر این ضربه، شنوایی خودش را از دست داد، ولی ما یقین داریم که شنوایی او قابل بر گشت نیست، یا پیش اهل خبره و متخصصین گوش بردیم و آنها نظر دادند که قابل بر گشت نیست. فرع دوم فرع دوم این است است که امید باز گشت شنوایی است. فرع سوم قبل از آنکه دیه را بگیرد، شنوایی او بر گشت. فرع چهارم بعد از گرفتن دیه، شنوایی او بر گشت. فرع پنجم اگر کسی را زدیم و او در اثر این ضربه شنوایی خودش را از دست داد، هنوز معلوم نبود که شنوایی او بر می گردد یا بر نمی گردد، از دنیا رفت و مرد، در اینجا چه باید کرد؟ احکام فروع پنجگانه اما فرع اول که یقین داریم شنوایی او بر نمی گردد،یا اهل خبره گفتند که بر نمی گردد، در اینجا حالت انتظاریه ندرایم و باید جانی دیه را بپردازد،چون هم «سبب» فعلی است و هم مسبب، فلذا جای انتظار نیست. اما فرع دوم که امید بر گشتن شنوایی می رود و اهل خبره هم می گویند احتمال برگشت شنوایی هست، در اینجا صبر می کنند، چرا؟ چون «سبب» فعلی نیست، سبب فعلی آن است که مطلقاً بر نگردد،در اینجا علی الظاهر به مدت یکسال صبر می کنند، اگر برگشت،ارش می دهند و اگر بر نگشت دیه می دهند. اما فرع سوم، قبل از آنکه دیه را بگیرد، شنوایی «مجنی علیه» برگشت، در اینجا قطعاً دیه ساقط است. چرا فرع سوم را مطرح می کند؟ در مقابل فرع چهارم، فرع چهارم این بود که دیه را گرفت و بعد از گرفتن دیه شنوایی او بر گشت، در اینجا روایات داشتیم که دیه قابل برگشت نیست، یعنی جانی نمی تواند دیه را از «مجنی علیه» پس بگیرد و بگوید حالا که شنوایی تو برگشته است، پس دیه را بر گردان، چنین حقی را جانی ندارد،چرا؟ چون امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: «هذه هبه من جانب الله». الفرع الرابع: لو عاد بعد أخذ الدّیه فالأقوی عدم إرجاع الدّیه، لأنّه موهبه من الله سبحانه ، و فی روایه سلیمان بن خالد: قیل یا أمیر المؤمنین فإن عثر علیه بعد ذلک أنّه یسمع؟ قال: «إن کان الله ردّ علیه سمعه لم أر علیه شیئاً»الوسائل: ۱۹ ، الباب ۱ من أبواب دیات المنافع ، الحدیث ۱. البته این روایت بر خلاف قاعده است، چون قاعده این است به کلی از بین برود و در طول زندگی بشود کر، یا کر مطلق یا کر یکی، قاعده این است،ولی روایت در اینجا خاص است، تنها در این مورد هم

نبود، یک موارد دیگری هم داشتیم مانند دندان. ضمناً من گفتم اگر احتمال برگشت هست، یکسال صبر می کنند،دلیلش هم روایت سلیمان بن خالد است. صحیحه سلیمان بن خالد و فی صحیح سلیمان بن خالد عن أبی عبدالله (علیه السلام) أنّه قال فی رجل ضرب رجلاً فی أذنه بعضهم فادّعی أنّه لا یسمع ، قال:« یترصد و یستغفل و ینتظر به سنه ، فإن سمع أو شهد علیه رجلان أنّه یسمع ، و إلّا حلفه و أعطاه الدیه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۳ من أبواب دیات المنافع ، الحدیث۱. در این مسئله مشاحه است، یک طرف می گوید من نمی شنوم، طرف دیگر می گوید تو می شنوی، مدعی باید شاهد بیاورد، اگر شاهد اقامه کرد،طبق شاهد عمل می کنیم و اگر شاهد نیاورد، باید تمسک به قسامه بشود که شش نفر است. اما فرع پنجم که «مجنی علیه» قبل از آنکه دیه را بگیرد، از دنیا رفت و مرد فلذا نفهمیدیم که شنوایی او قابل برگشت بود یا نه، در اینجا چه باید کرد؟ باید دیه را بپردازد، چرا؟ استصحاب وجوب دیه می کنیم و می گوییم سابقاً دادن دیه بر این آدم واجب بود، و لو معلقاً، الآن شک داریم که آن وجوب از بین رفت یا نه؟ استصحاب وجوب دیه می کنیم. با مرگش مسئله خاتمه پیدا می کند. الفرع الخامس: لو مات قبل أخذها ، و قد عبر المصنف بقوله هذا ، و الأولی أن یقول : لو مات قبل انقضاء المده، فالواجب الدیه ، قال فی القواعد: و لو مات فالأقرب الدّیه. قواعد الاحکام: ۳/۶۸۵. باید تعبیر امام را در مسئله دوم ببینیم که چیست؟ ایشان می فرماید: و لو عاد قبل أخذ الدیه فالأرش، و إن عاد بعده فالأقوی أنّه لا یرتجع ، و لو مات قبل أخذها (و قبل مضی المده) فالأقرب الدیه. عبارت امام خوب است،منتها یکدانه مکمل می خواهد و آن این است که بگوییم: و لو مات قبل أخذها و سال هم نگذشته (و قبل مضی المدّه). احتمال می دهیم که بر گردد و احتمال هم می دهیم که بر نگردد، باید دیه را بپردازد، چرا؟ أخذاً للاستصحاب.

ص: ۴۱

دیه نقص در مجرای گوش کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه نقص در مجرای گوش سخن ما به مسئله چهارم رسید،همان گونه که می دانید، بحث ما در دیه منافع است نه در دیه اعضا و نه دیه نفس. اگر جانی در اثر جنایت،قوه ی سامعه مجنی علیه را از بین نبرده است،منتها یکنوع نقصی در مجرای گوش ایجاد کرده است که طرف نمی شنود، گاهی از اوقات خود جهاز را از بین می برد، و گاهی ایجاد نقص می کند که صدا درست به آن مرکز نمی رسد، در اینجا چه باید کرد، آیا در اینجا دیه می دهند یا حکومت؟ باز تکرار می کنم که بحث های سابق راجع به جایی بود که خود آن جهاز و آن دستگاه شنوایی را از بین می برد،اما در این مسئله دستگاه شنوایی صدمه ندیده، ولی در طریق و مجرایش نقصی ایجاد کرده که صدا به آن مرکز نمی رسد، آیا در اینجا باید دیه بدهد یا در اینجا باید حکومت بدهد؟ اقوال در اینجا دو قول وجود دارد: الف: گروهی می گویند، باید در اینجا دیه بدهد، قائل به این مسئله مرحوم علامه است درقواعد و مرحوم اردبیلی است در شرح ارشاد، می گویند هر چند آن دستگاه صدمه ندیده، اما یکنوع رتق و گرفتگی در مجرا ایجاد کرده است که در حقیقت امواج صوتی به آن دستگاه نمی رسد و خلاصه این آدم در حقیقت شده کر و نا شنوا، ناشنوا و کر شدن دو راه دارد،یک راه این است که آن دستگاه لطمه ببیند، یک موقع آن است که در آن مجرا گرفتگی ایجاد شود،که امواج صوتی به آنجا نرسد،هردو یکسانند،این همان اخذ به ملاک است، اخذ به ملاک این است،یعنی مرحوم علامه ملاک را میزان قرار داده،عین همین مطلب را مرحوم اردبیلی فرموده است،ایشان فرموده که چه فرق می کند که

جهاز را از بین ببرد یا اینکه جهاز محفوظ است،اما در مجرا یکنوع گرفتگی ایجاد کند، که این صوت به آن دستگاه نرسد. دیدگاه امام خمینی (ره) ولی حضرت امام در اینجا معتقد به دیه است ولذا می فرماید: الأقوی ثبوت الدّیه، دیه در اینجا باید بدهد نه حکومت. متن تحریر الوسیله لو شهد أهل الخبره بعدم القوه السامعه- قوه سامعه فاسد نیست، بهتر بود که بفرماید بعدم فساد الجهاز، آن دستگاه لطمه ندیده، بهتر بود که ایشان به جای قوه سامعه،کلمه ی «جهاز» را به کار می برد- لکن وقع فی الطریق نقص حجبها عن السماع- تعبیر دیگران رتق است که به معنای گرفتگی می باشد،ولی تعبیر حضرت امام نقص است نه رتق، رتق در مقابل فتق است، فتق به معنای پاره کردن است، اما رتق به معنای گرفتگی است، در مجرا گرفتگی ایجاد شود که آن امواج صوتی به آن دستگاه نرسد- فالظاهر ثبوت الدّیه لا الحکومه، چرا؟ أخذاً بالملاک البته آقایان می دانند که اخذ به ملاک در جایی است که ملاک قطعی باشد و ظاهراً هم ملاک قطعی است، چه فرق می کند،بالأخره این آدم ناشنوا و کر شده،منتها گاهی دستگاه را از بین می برد و گاهی در طریق و مجرا گرفتگی ایجاد می کند، پس در اینجا دیه است نه حکومت. نظریه استاد سبحانی ولی ما نظر دیگری داریم و آن این است که اگر این رتق و گرفتگی قابل علاج است،در آنجا حکومت است، اگر قابل علاج نیست، دیه دارد (الدّیه)، ظاهراً این قول فصل، قول بالفصل. البته امروز علم پزشکی در باره گوش، چشم و بینی بسیار ترقی کرده فلذا این گونه گرفتگی ها را می توانند به آسانی باز کنند، اگر قابل علاج است، حکومت است، زیرا از قبیل ما لا نص فیه است،چون بالأخره ایجاد نقص کرده،اما اگر بگوید قابل علاج نیست،در آنجا دیه است. پس فرع اول این بود که گرفتگی ایجاد کرده و طرف نمی شنود فرع دوم فرع دوم این است که گوش بچه را کاری کرده که جهاز از بین نرفته،اما بچه نشنید و بالتالی لال شد،چون تمام لال ها تقریباً کر و نا شنوا هستند و چون کر هستند و نمی شنوند فلذا لال می شوند، اگر کسی در گوش بچه کاری کرد که نمی شنود، این سبب شد که این بچه کلمات را از پدر و مادر نشنود، قهراً زبان باز نمی کند و می شود: لال. در اینجا باید چه کنیم؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام می فرماید در اینجا علاوه بر دیه، حکومت هم است. و إن ذهب بسمع الصّبی فتعطل نطقه فالظاهر بالنسبه إلی تعطل النطق الحکومه مضافاً إلی الدّیه. هم باید دیه بدهد، چرا؟ چون سبب شد که صبی نشوند و لو بوسیله گرفتگی، هم حکومت دارد، چرا؟ چون این بچه در نتیجه لال هم شد. نظریه استاد سبحانی ما در اینجا معتقد به دو دیه هستیم، اگر جنابعالی در اولی اخذ به ملاک می کنید، در دومی هم اخذ به ملاک کنید،چون این بچه لال شده است. الفرع الثانی: لو ذهب بسمع الصّبی فتعطّل نطقه، فتجب علیه الدیه لذهاب السمع ،إنّما الکلام فی أنّه بجنایته جعل الصّبی أصم و تعطّل نطقه لأنّه إنّما یتعلّم النطق عن طریق السمع فکلّ أخرس أصم، و الصّمم یصیر سبباً لکون الإنسان أخرس ، فالمصنّف استظهر الحکومه، و لکن الظاهر الدّیه (للنطق) لأنّه بعمله هذا جعله أصمّ و أخرس. المسأله الخامسه: لو أنکر الجانی ذهاب سمع المجنی علیه أو قال لا أعلم صدقه اعتبرت حاله عند الصوت العظیم و الرعد القوی و صیح به بعد استغفاله، فإن تحقق ما ادعاه أعطی الدیه ، و یمکن الرجوع إلی الحذاق و المتخصّصین فی السمع مع الثقه بهم ، و الأحوط التعدد و العداله، و إن لم یظهر الحال أحلف القسامه للوث و حکم له. مسئله پنجم در باره این است که یک نفر جنایت کرده، یعنی جانی می گوید من قبول دارم که به فلانی یک سیلی زده ام، اما سیلی من به گونه ای نبوده که این آدم شنوایی خود را از دست بدهد، بلکه شنوایی او سر جای خود باقی است، ولی مجنی علیه می گوید شنوایی من از بین رفته است،یعنی یا کم شده یا از بین رفته، در اینجا چه کنیم؟ دوتا راه دارد: الف: یک راه این است که این آقا(مجنی علیه) را غافل گیر می کنیم، اگر دیدیم در اثر رعد و برق و غرش آسمان، این آدم اصلاً تکان نخورد و عکس العملی از خود نشان نداد یا یک صدای مهیبی آمد، ولی این آدم اصلاً تکان نخورد، یا او غافل بود و ما او را از پشت سر صدا زدیم، توجه نکرد، از این فهمیم که این آدم راست می گوید، اما اگر در هردو از خودش واکنش نشان نداد، مثلا در

رعـد و برق آسـمان، تکان خورد و از خود عکس العمل نشان داد،می فهمیم که این آدم دروغ می گویـد. البته این راه قدیمی است. ب: راه دیگر این است که رجوع به پزشک و اهل خبره می کنند البته به شرط اینکه در آنجا از خودش بازی در نیاورد- تا ببیننـد که آیا این آدم سـماع را از دست داده یا از دست نداده است، در زمان ما حتی اندازه گیری هم می کنند که این آدم چنـد در صد شـنوایی خود را از دست داده است، مسلّماً راه دوم خوب است،منتها مشکل راه دوم این است که باید پزشک و متخصـص دوتا باشد تا بیّنه درست بشود، علاوه براین، امام می فرماید عدالت هم داشـته باشد، ولی عدالت مشکل است، بلکه بایـد بگوییم ثقه باشـند، یعنی همین مقـداری که گفتـار آنـان مورد اعتماد باشـد کافی است. در هر حال یک راه این است که خود مان امتحان کنیم و ببینیم عکس العمل نشان می دهد یا نه؟ راه دیگر این است که به وسیله متخصص و اهل خبره صدق و کذب مسئله را به دست بیاوریم. حال اگر نه از طریق خود توانستیم که طرف را امتحان کنیم و نه از طریق متخصّصـین مشکل را حـل کردیـم، در اینجـا چه بایـد بکنیـم؟ نـوبت می رسـد بـه قسـامه، چرا؟ چـون قسـامه جـایش لـوث اسـت و ظـن به فسـاد است،بالأخره او را زده، مظنه ای این است که یـا سـماع را به کلی از دست داده یا مقـدارش را از دست داده است، اینجا جای قسـامه است، آیـا در اینجـا بایـد پنجـاه تا قسم بخورد ماننـد نفس یا کمتر؟ ظاهر آقایان این است که بایـد پنجاه تا قسم بخورد، چرا؟ چون مدعی است که سـماع و شـنوایی خود را به کلی از دست داده ام، اگر سـماع را به کلی از دست بدهد، دیه اش دیه النفس است، چـون در دیه النفس پنجـاه تـا قسم است، در اینجـا هم پنجـا تـا قسم است، ولی اگر خـاطر آقایـان باشـد،در سـال گذشـته که قصاص را می خواندیم، گفتیم در منافع پنجاه تا قسم نیست،بلکه شـش قسم کافی است، المسأله المسأله، در نوشته های سال گذشته مراجعه کنید. پس برای آموزش یا خود مان امتحان می کنیم یا دستگاه امتحان می کند و یا اینکه مجنی علیه قسم می دهیم، قهراً یا دیه کامل می گیریم یا به مقدار سـماع. مثلاً اگر پنجاه در صد از سـماعش از بین رفته است، باید نصف دیه را بدهد. لو أنکر الجانی ذهاب سـمع المجنی علیه أو قال لا أعلم صدقه- در اینجا سه راه وجود دارد- ۱: اعتبرت حاله عند الصوت العظیم و الرعـد القوی و صـیح به بعـد اسـتغفاله ، فـإن تحقق مـا ادّعاه أعطی الـدّیه. ۲: و یمکن الرجـوع إلی الحـذاق و المتخصّصـین فی السـمع مع الثقه بهم ، و الأحوط التعـدد و العـداله. ۳: و إن لم یظهر الحـال أحلـف القسـامه للـلوث و حکم له. مسئله شـشم مسئله پنجم با مسـئله شـشم فرق می کند، در مسـئله پنجم مجنی علیه مدعی بود که من اصـلاً نمی شنوم، ولی در مسـئله ی شـشم می گوید گوش راسـتم نمی شنود، اما گوش چپم می شنود، در اینجا چه باید کرد؟ اینکه باید چه گونه مجنی علیه را امتحان کنیم، در روایات آمـده، قدیم الأیام این دسـتگاههای امروزی نبوده فلذا از این راهها امتحان می کردند لو ادعی نقص سـمع إحـداهما قیس إلی الأُخری ، و تلزم ادیه بحسب التفـاوت. مجنی علیه می گویـد گـوش راست من نمی شـنود، اما گوش چپ من می شـنود، مسلّماً اگر ثابت کردیم،باید نصف دیه را بدهد، حالا از کجا بفهمیم که این آدم راست می گوید؟ در روایات ما این راه برای امتحان مجنی علیه ارائه شـده است،اینکه می گوید گوش راست من نمی شـنود، گوش راست او را محکم می بندنـد، بـا پنبه یا چیز دیگر می بندنـد، که اگر صـدمه ندیـده بود می شـنید، به گونه ای که اگر صـدمه ندیـده بود، نشنود، گوش صـحیح را باز می کنند،بعداً جلو می روند، ضـرب می زنند جلو چشـمش،و به او می گویند می شـنوی، مثلاً در یک متری او زنگ می زننـد و به می گویند می شـنوی؟ اگر گفت: بلی، آن وقت در دو متری او می رود، باز زنگ می زند و به او می گویـد: می شـنوی؟ بلی، همین طوری، تا می رسـد به ده متری، باز زنگ می زنـد و به او می گویـد: می شـنوی؟ می گویـد: نه، در نه متری شـنید، ولی در ده متری نشـنید،در اینجا یک علامتی می گذارند، آنگاه همین امتحان را از ناحیه پشـت سر انجـام می دهـد، اگر در عقب بـاز همین برنـامه را اجرا کردنـد و دیدنـد که تـا نه متری را می شـنود، ولی در ده متری نمی شنود، معلوم می شود که راست می گویـد. حضـرت امام می فرمایـد به این مقـدار اکتفا نکنید، بلکه یمین و یسار را هم اضافه

کنیـد، در طرف یمین امتحان کنید که در چه مقدار می شـنود و در یسار چه مقدار می شـنود، ایشان یمین و یسار را هم اضافه می کنـد، هر چنـد این در روایت است، اما اعتبارش لازم نیست، یک امتحان، امتحان دیگر اینکه گوش صـحیحه را محکم می بندنـد، به گونه ای که امواج صوتی نفوذ نکنـد، گوش راستی که صـدمه دیـده بود،بـاز می کننـد،همین امتحانی را که در باره صحیحه انجام دادنـد، در گوش صـحیحه هم انجام می دهند، در جلو می روند تا ببینند در چه مقدار می شـنود، اگر دیدیم که در پنـج متری شـنید، اما از پنـج متر به بعـد نمی شـنود، ولی ممکن است دروغ بگوید، فلذا همین امتحان را از پشت سـرش هم انجام می دهیم، اگر دیدیم که واقعاً سـر پنج متری گفت نمی شـنوم، معلوم می شود که راست می گوید، قهراً دیه اش نصـف النصف می شود، اگر تنهـا از بین برده بود، حق بـا شـماست ، نصف دیه بود، امـا چون پنـج در صـد رفته و پنـج در صـد دیگر مانـده،یعنی ده درجه کردیم، پنجاه در صـد رفته و پنجاه در صـد دیگر باقی مانده، در اینجا نصف نصف الدّیه است، امام (ره) یمین و یسـار را هم اضـافه کرده و در روایـات هم است، ولی ظـاهراً لزومی نـدارد، تمـام این امتحـان ها برای این است که آیا راست می گویـد یا راست نمی گویـد. این یک راه بود که در روایات هم آمـده است. راه دیگر این است که به وسـیله ابزار و دسـتگاههای امروزی امتحان می کنیم. متن تحریر الوسیله لو ادعی نقص سمع إحداهما قیس إلی الأُخری ، و تلزم الدّیه بحسب التفاوت ، و طریق المقایسه أن تسـدّ الناقصه سـدّاً شدیـداً (لا تسـمع) و تطلق الصـحیحه و یضـرب له بالجرس مثلا حیال وجهه و یقـال له: اسـمع فـإذا خفی الصوت علیه، علّم مکـانه- علامـت گـذاری می شود- ثمّ یضـرب به من خلفه- امـام این گونه فرض کرده که اول جلو است و در سـر ده متری گفت نمی شـنوم، بعد جلو و عقب می کنند، رویش به آن طرف دیگر می کنند که نبیند، بعد دو مرتبه همان آزمایش را به عمل می آورند، ولی من جور دیگر می گفتم، یعنی گفتم پشت سـر را هم می گیرند، ولی ایشـان راحت تر گفته انـد، یعنی دو مرتبه می گوینـد رو به عقب و پشت به این طرف، دو مرتبه همان آزمایش را به عمل می آورنـد، اگر دیدنـد که سـر ده متری گفت که نمی شـنوم، معلوم می شود که صـدای عـادی این آدم تا ده متری است، دو مرتبه بر می گردنـد به گوش نـاقص- حتّی یخفی علیه فیعلّم مکـانه ، فـإن تسـاوی المسافتان فهو صادق و إلا کاذب، و الأحوط الأولی تکرار العمل فی الیمین و الیسار أیضاً ، ثمّ تسـدّ الصـحیحه سـدّاً جیّداً و تطلق الناقصه فیضـرب بالجرس من قدّامه ثمّ یعلّم حیث یخفی الصوت یصـنع بها کما صـنع بأذنه الصحیحه أولا، ثمّ یقاس بین الصحیحه و المعتلّه فیعطی الأرش بحسابه و لابد فی ذلـک من توخی سـکون الهواء و لاـ یقاس مع هبوب الریاح ، و کـذا یقاس فی المواضع المعتـدله. مراد از «مواضع معتـدله» این است که زمین صـاف باشـد، یعنی بالاـ و پـایین نباشـد،البته این راهی است که در روایـات آمـده، ولی امروز احتیاج به این راه نیست، بلکه ابزار و ادوات امروزی، مقدار کری و ناشنوایی را مشخص می کنند

ص: ۴۲

مقدار دیه جایی که قطع هردو گوش، سبب از بین رفتن بینائی شود کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدار دیه جایی که قطع هردو گوش، سـبب از بین رفتن بینائی شود بحث ما در مسئله سوم است، حضرت امام در این مسئله، سه فرع را مطرح می کنـد. فرع اول هرگـاه جـانی در اثر جنایت هردو گوش کسـی را ببرد و درسایه بریـدن دو گوش، شنوایی طرف هم از بین برود، در اینجا بایـد جانی چنـد دیه بدهد؟ دیدگاه حضـرت امام (ره) حضـرت امام می فرماید باید دو

دیه بدهد، یک دیه مال خود عضو است،دیه دیگر هم مال شنوایی و منافع می باشد. إن قلت: چطور این مطلب را در عینین (دو چشم) نمی گویید، یعنی اگر جانی، دو چشم کسی را از حدقه در بیاورند، دیه کامله دارد و کسی هم نمی گویند که یک دیه برای هردو چشم (عضو)، یک دیه هم برای منافع که بصرباشد. ما الفرق بین الأذنین و بین العینین؟ چطور در أذنین می فرمایید دو دیه است،یکی برای اصل عضو، دیه دیگر هم برای منافع، اما در عینین می گویید دیه واحده للعینن؟ قلت: در گوش، عضو (یعنی گوش) جدا از منافع است هردو گوش وسیله شنوایی نیست، بلکه در حقیقت یک مقدار جنبه زیبایی دارد و یک مقدار هم صدا را رهبری می کند ، یعنی صدا را به سوی آن قوه می کشد، قوه ی سامعه غیر از أذنین است،بر خلاف چشم، قوه باصره،قائم با دو چشم است و لذا اگر دو چشم را در بیاورد، یک دیه است، اما اگر أذنین را در بیاورد، دو دیه است، دیه للعضو، و دیه للقوه. فرع دوم فرع دومی که مطرح می کند این است که اگر جانی سر کسی را شکست و در سایه شکستن سر، قوه سامعه او هم از بین رفت،در اینجا می فرماید دو دیه است، یک دیه برای شجاج و شکستن سر است، دیه دیگر هم برای قوه سامعه می باشد. فرع سوم اگر جانی یکدانه گوش را برید، اما قوه سامعه او هم به کلی از بین رفت، در اینجا باید دو دیه بدهد، یک دیه برای قوه سامعه، نصف دیه دیگر هم برای أذن و گوش. پس همه آنچه ایشان که فرموده اند مستند به قواعد است، یعنی مستند به روایات نیست. متن تحریر الوسیله ۱: لو قطع الأذنین و ذهب السمع – شنوایی– به فعلیه الدّیتان. ۲: و لو جنی علیه بجنایه أخری فذهب سمعه فعلی دیه الجنایه و السمع. ۳: و لو قطع إحدی الأذنین فذهب السمع کلّه من الأذنین فدیه و نصف. الثالث: البصر بحث ما در گذشته راجع به چشم به عنوان عضو بود نه به عنوان منافع،اما در این بحث راجع به چشم از نظر منافع بحث می کنیم نه از نظر عضو. اگر کسی کاری کرد که نور چشم از هردو چشم رفت، مثلاً چشم کسی را در مقابل بعضی از امواج باز کردند، یا موقعی که آفتاب می گیرد، اگر انسان زیاد نگاه کند،موجب می شود که نور چشم از بین برود. خلاصه اگر جانی کاری کرد که چشم طرف از نظر ظاهری لطمه نبیند، اما نور خودش را از دست بدهد، اگر نسبت به هردو چشم یک چنین کاری بکند، باید دیه کامل بپردازد و اگر یک چشم را کرد، نصف دیه را باید بدهد. الثالث: البصر، و فی ذهاب الإبصار من العینین الدّیه کامله، و من إحدهما نصفها. باید مسئله را در جایی فرض کنیم که چشم لطمه نبیند، بلکه فقط منافع لطمه ببیند. این هم علی القاعده است، چرا؟ چون «کلّ ما کان فی الإنسان واحداً» دیه واحد دارد، «کلّ ما کان فی الإنسان أثنین»، در آنجا هر کدام نصف دیه را دارد. ممکن است کسی بگوید این قاعده مال عضو است نه مال منافع. در جواب می گوییم در جایی که در اعضا قائل به دیه شدیم،در منافع به طریق اولی قائل به دیه می شویم،علاوه بر این روایات هم داشتیم که اگر کسی قوه ذائقه کسی را از بین ببرد، فلان مقدار دیه دارد. المسأله الأولی حضرت امام در این مسئله می خواهد بفرماید فرق نمی کند، یعنی اگر کاری کنیم که عضو لطمه نبیند، ولی بینایی لطمه ببیند،بین طوائف ثلث فرق نمی کند ، یعنی اگر نسبت به یک آدم صحیح و سالم،یک کاری کردیم که بینائیش از بین رفت، دوم: آدم اعمش، اعمش به کسی می گویند که یک سفیدی در چشمش است، آب هم از آن می ریزد، اما دیدش کور است، آدم های اعمش دیدش خوب است، ولی چشمش مشکل دارد. سوم این است که این آدم اعشا است، یعنی روز می بیند اما شب را نمی بیند، ظاهراً آقا می فرماید در هر سه فرق نمی کند، چه حولاء باشد (أحول) یا عشواء باشد، یا أعمش باشد که در چشمش خالی است،اما مانع از دیدن نیست، چرا؟ چون شما در نتیجه بینایی این آدم را از بین بردید، اما اینکه چشمش زیبا بود، الآن نا زیبا شده،این جهتش در مسئله مدخلیت ندارد. ولی به نظر من حضرت امام باید اعشا را جدا کند، چون در اعشا این آدم روز می بیند، اما شب نمی بیند، اینجا اگر بگوییم نصف الدّیه چطور است، زیرا جانی می گوید من تمام جنایت را نکرده ام، چون این آدم از اول دیدش نیم بود؟ بعید نیست که بگوییم در اعشا همه دیه لازم نیست، بلکه نصف دیه کافی است. منتها می توان

گفت که این آدم بالأخره اعمی شـد، فلـذا بعیـد است که فرق بگذاریم بین اعشا و غیر اعشا،البته ذوق ایجاب می کند که فرق بگـذاریم بین اعشـا و بین غیر اعشا، در اعشا این آدم، روز می بینـد ولی شب نمی بینـد، ولی بالأخره شـما این آدم را نسـبت به روز نابینا کردیـد،بینایی را از بین بردید، بعید نیست که فرق نباشد. المسأله الأولی: لا فرق بین بین افراد العین المختلفه حدیدها تیز بین- و غیره، کسانی هسـتند که چشم شان دور را می بینـد- حتی الحولاء و العشواء- شب نمی بیند،اما روز می بیند- الذّی فی عینه بیـاض لاـ یمنعه عن الابصـار و العمشـاء بعـد کونها باصـره. من فکر می کنیم، اعمش همین است، ولی ظاهرا از عبارت امام اسـتفاده می شود که اعمش غیر این است، و العمشاء بعد کونها باصـره، مثل اینکه اعمش به کسـی می گویند از چشـمش آب می ریزد، در هر حـال اعمش کسـی است که از چشـمش آب می ریزد. در هر حـال بینهمـا فرقی نیست، منتها ما در اعشـا یـک کمی فرق گـذاردیم. المسأله الثالثه: لو قلع الحـدقه فلیس علیه إلّا دیه واحـده و یکون الابصار تبعاً لها، و لو جنی علیه بغیر ذلک کما لو شـجّ رأسه فذهب إبصاره علیه دیه الجنایه مع دیه الابصار. اگر جانی چشم کسـی را در آورد، قهراً بینایی او هم از بین می رود،در اینجا یک دیه است، بر خلاف أذن و گوش، اگر أذن و گوش کسـی را لطمه زد، شـنوایی را هم از بین برد،دو دیه دارد. اگر سـر طرف را شکست و بینایی را هم از بین برد، قهراً دو دیه دارد، چرا؟ چون هم سرش را شکسته و هم بینایی او را از بین برده است. چون تعـدد اسباب، موجب تعـدد مسببات می شود و اصل هم عـدم تـداخل است. المسأله الثالثه:لو قامت العین بحالها و ادعی المجنی علیه ذهاب البصر و أنکر الجانی فالمرجع أهل الخبره، فإن شـهد شاهدان عدلان من أهلها أو رجل و امرأتـان ثبت الـدّیه، فإن قالا لا یرجی عوده اسـتقرت، و لو قالا یرجی العود من غیر تعیین زمان تؤخـذ الـدّیه اما اگر چشم این آدم لطمه نبیند، ولی مجنی علیه بگوید نور چشـمم از بین رفته، ولی جانی این مسئله را منکر است و می گوید نور چشمش سر جای خودباقی است، «مجنی علیه» مـدعی است و جانی منکر، در اینجا چه بایـد کرد؟ اگر دو شاهد عادل گفتند که نور چشـم این آدم از بین رفته، مثلاًـ امتحـان و آزمـایش کردنـد،دیدنـد که این آدم نمی بینـد و نور چشـمش از بین رفته، حالاـ دو شاهد عادل یا یک مرد و دو زن باشـد،دیه ثابت می شود. صور مسئله اما اگر گفتند نور چشم این آدم از بین رفته و قابل معالجه هم نیست. این یـک صورت، صورت دوم این است که می گوینـد نورش از بین رفته،منتهـا دوبـاره بر می گردد، اما مـدتش معلوم نیست، صورت سوم این است که نورش از بین رفته، سـر فلاـن سال بر می گردد. پس در اینجا سه صورت وجود دارد. اگر دو شاهـد عادل یا دو یک مرد و دو زن شـهادت دادنـد که نورش از بین رفته، این سه حالت دارد، گاهی می گویند نورش از بین رفته و امیـدی هم به بر گشـتش نیست،گاهی می گویند نورش از بین رفته و در آینده بر می گردد،اما معلوم نیست که چه وقت بر می گردد. گـاهی می گوینـد نورش از بین رفته، ولی در فلاـن وقت بر می گردد. حکم صورت اول علی الأول بایـد دیه را بدهـد، چرا؟ به جهت اینکه امیـد بر گشـتش نیست، حالت انتظاریه معنا نـدارد. حکم صورت دوم در دومی می گویـد رفته، بر می گردد، اما زمانش مجهول است، این هم بایـد دیه را بدهـد، چرا؟ به جهت اینکه طرف نمی تواند منتظر بماند که چه زمانی بر می گردد، شاید ده سال دیگر بر گردد، اینکه اگر وقتش محدد نباشد،نمی شود طرف را منتظر گذاشت. حکم صورت سوم بلی، در سومی حق بـا آنـان است،اگر اطبـا و پزشـک هـا گفتنـد که سـر سـال بر می گردد،یا سر شـش ماه،در اینجا انتظار می کشـند، اگر آمـد در اینجـا حکومت است نه دیه، امـا اگر نیامـد، قهراً در آنجـا دیه است، اتفاقاً قسم اخیر روایت هم دارد ۱: لو قامت العین بحالها و ادعی المجنی علیه ذهاب البصـر و أنکر الجانی فالمرجع أهل الخبره، فإن شهد شاهدان عدلان من أهلها أو رجل و امرأتان ثبت الدّیه. ۲:فإن قالا لا یرجی عوده استقرت. ۳: و لو قالا یرجی العود من غیر تعیین زمان تؤخذ الدّیه، گفتند بر می گردد، ولی نمی دانیم که چه زمانی بر می گردد، در اینجا هم نمی توانیم منتظر وقت باشیم،چون این یکنوع ضرر است بر مجنی علیه. ۴: و إن قالا بعـد مـده معینه متعارفه فانقضت و لم یعـد اسـتقرت. اگر سـر آن سال بر نگشت، استقرت الدّیه و اگر

بر گشت، حکومت است نه دیه. روایت سلیمان بن خالد و باسناده (اسناد شیخ طوسی،متوفای ۴۶۰،) عن الحسن بن محبوب (متوفای:۲۲۴،) بین شیخ طوسی و ابن محبوب فاصله خیلی زیاد است و لذا باید نسبت به آن سند داشته باشد، شیخ طوسی روایت را از کتاب حسن بن محبوب اخذ کرده، حسن محبوب یک کتابی دارد بنام: «المشیخه»، اگر آن پیدا بشود، خیلی از مشکلات رجالی ما حل می شود- عن حمّاد بن زید، عن سلیمان بن خالد عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن العین یدّعی صاحبها أنّه لا یبصر شیئاً قال:« یؤجّل سنه ثمّ یستحلف بعد السّنه أنّه لا یبصر ثمّ یعطی الدّیه، قال، قلت: فان هو أبصر بعده؟ قال: هو شیء أعطاه الله إیّاه» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۸ من أبواب دیات المنافع، الحدیث۵، اگر تا یکسال بر گردد، در آنجا حکومت است نه دیه،اما اگر بعد از یکسال و نیم بر گشت، جانی حق پس گرفتن دیه را ندارد،این را خیلی از جاها داشتیم که حضرت می فرمود: هبه وهبه الله سبحانه.

دیه ذهاب بصر و بینایی کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:دیه ذهاب بصر و بینایی در جلسه گذشته این مسأله را خواندیم که اگر جانی بر کسی ضربه ای وارد کند و نور چشم او را از بین ببرد، امام فرمود باید یکسال صبر کند و اگر در ظرف یکسال بینایی بر گشت، در اینجا حکومت است و اگر بر نگشت،دیه است،هم در این زمینه روایت داشتیم و هم فتوا. فروع مسئله باید دانست که این مسئله که باید یکسال صبر کنیم،دارای چهار فرع یا پنج فرع است. فرع اول فرع اول این است که یک نفر را ضربه زدند، نور چشمش از بین رفت، اما سر شش ماه فوت کرد و مرد،نمی دانیم که آیا تا آخر سال بر می گشت تا وظیفه ما حکومت باشد، یا بر نمی گشت تا وظیفه ما دیه باشد. فرع دوم فرع دوم این است که جناب «مجنی علیه» سر شش ماه نمرد، بلکه جانی دیگر آمد و چشم او را قلع کرد،در اینجا تکلیف ما چیست؟ چون بنا بود که ما تا یکسال منتظر بمانیم، در فرع اول مجنی علیه قبل از شش ماه می میرد، اما در فرع دوم نمی میرد، بلکه جانی دیگر چشم او را از بیخ قلع می کند. فرع سوم فرع سوم این است که سر شش ماه نور چشم بر گشت، ولی جانی دوم آمد و چشم او را از بیخ قلع و قمع کرد. فرع چهارم فرع چهارم این است که اگر قبل از آنکه سال برسد، سر شش ماه بر گشت. فرع پنجم فرع پنجم این است یکسال گذشت و بینایی او بر نگشت فلذا دیه را گرفت، ولی بعد از یکسال نور چشم بر گشت. حکم فرع اول قبل از آنکه شش ماه بگذرد، «مجنی علیه» مرد (مات). آینده را نمی دانیم که آیا در آینده بر می گردد یا بر نمی گردد؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) امام می فرماید باید دیه را بدهد، چرا؟ استصحاب داریم، استصحاب عدم العود. اشکال ولی این استصحاب مشکل دارد، چون استصحاب این است که گذشته را بکشیم تا اینجا (زمان حال) بیاوریم، اما اینکه از اینجا(زمان حال) بکشیم تا شش ماه دیگر، ما یک چنین استصحابی نداریم، چطور آقایان دراینجا می گویند استصحاب، استصحاب این است که حالت سابقه را بکشیم تا حالا،اما از حالا بکشیم تا شش ماه آینده، چنین استصابی ما نداریم و فقط مرحوم آیه الله خوئی به این استصحاب عمل کرده،اما دیگران به چنین استصحابی عمل نکرده اند. علی أی حال آقایان می گویند باید این آدم دیه را بدهد، تنها دلیلش هم استصحاب است،یعنی استصحاب عدم العود إلی آخر السّنه، مجنی علیه سر شش ماه مرده، ولی ما نمی دانیم در شش ماه دیگر بر می گشت یا نه؟ استصحاب کنیم تا آخر سال.

دیـدگاه آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی به این نوع استصـحابات در اصول و در فقهش عمل می کند، ولی «لا تنقض الیقین بالشـک» می گویـد گذشـته را تـا حالا- استصـحاب کنیـد،امـا یـک زنجیری به گردنش بینـداز و تـا آینـده هم بکش، ما چنین استصـحابی در عرف نـداریم و روایات هم ناظر به عرف است. نظر اسـتاد سـبحانی ولی در عین حال ما تسـلیم این فتوا هستیم، یعنی بایـد دیه را بدهـد، چرا؟ از راه اشـتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد،یعنی نمی دانیم که با دادن حکومت، ذمه اش بری می شود یا اینکه بری نمی شود و باید حتماً دیه بدهد؟ اشـتغال یقینی برائت یقینی می خواهد. اگر به این تمسک کنیم، بهتر از آن است که به استصحاب تمسک کنیم. حکم فرع دوم سر شش ماه است،جانی دوم آمد و چشم مجنی علیه را از بیخ و حدقه در آورد، در اینجا چه باید کرد؟ باز آقایان می گویند باید دیه بدهد، چرا؟استصـحاباً، یعنی اصل این است که لا یعد إلی آخر السّـنه، ولی مـا بـه استصـحاب عمـل نمی کنیم،بلکه به این قاعـده عمـل می کنیم که می گویـد اشـتغال یقینی برائت یقینی می خواهد. حکم فرع سوم فرع سوم این بود: «لو ثبت عوده فقلعت» یعنی سر شـش ماه بر گشت و چند روزی هم این آدم کاسبی می کرد یـا درس می گفت و درس می خوانـد، سپس یـک جانی دیگر آمـد،چشم او را از حـدقه در آورد، در اینجا چه باید کرد؟ جانی اول بایـد حکومت بدهـد، اما جانی دوم بایـد دیه بدهد. حکم فرع چهارم اگر نور و دید مجنی علیه قبل از یکسال بر گشت،جانی بایـد در اینجا حکومت بپردازد. حکم فرع پنجم فرع پنجم این بود که یکسال سپری شـد، ولی نور چشم هنوز بر نگشت، مجنی علیه دیه را گرفت، اتفاقاً بعـد از یکسال لطف الهی شامل شـد و نور چشم مجنی علیه عود نمود و بر گشت، آیا جـانی می توانـد بگویـد حتماً دیه را بر گردانیـد؟ نه، چون این یـک عطیه ای است از جـانب خـدا «و هبه من هباه الله سـبحانه تبارک و تعالی. متن تحریر الوسیله المسأله الرابعه: لو مات قبل مضـی المـدّه الّتی أجّلت اسـتقرت الـدّیه- آقایان گفتنـد بخاطر استصـحاب، ولی ما گفتیم بخاطر اینکه اشـتغال یقینی برائت یقینیه می خواهـد- و کذا لو قلع آخر عینه، در اینجا هم باید جانی دیه را بپردازد- آقایان می گوینـد استصـحاباً إلی آخر السّـنه، ولی ما می گوییم اشـتغال یقینی برائت یقینی می خواهـد- نعم لو ثبت عوده فقلعت فالظـاهر الأرش- چرا؟ به جهت اینکه بینایی او بر گشت،اما اینکه دیگر آمـد و جنایت کرد، ارتباطی به جانی اول نـدارد- کمـا أنّه لو عـاد قبـل استیفـاء الـدّیه علیه الأرش، و أمّا بعـده فالظاهر عـدم الارتجاع، چرا؟ لأنّه هـدیه من هـدایا الله. المسـأله الخـامسه: لـو اختلفـا فی عـوده فـالقول قـول المجنی علیـه. جـانی در اثر جنـایت نـور چشم کسـی را از بین برد،و هردو هم(جـانی و مجنی علیه) قبول دارنـد که نورش رفته،ولی جـانی می گویـد بعـد از دو ماه دوباره بر گشـته، ولی مجنی علیه می گوید بر نگشته، اینجا داخل است تحت قاعده:«البیّنه للمدعی و الیمین علی من أنکر». جانی باید بیّنه اقامه کند، بینه ندارد، قهراً نوبت می رسد به یمین «مجنی علیه» و او قسم می خورد. المسأله السادسه: لو ادّعی ذهاب بصـره و عینه قائمه و لم یکن بیّنه من أهل الخبره أحلفه الحاکم القسامه و قضـی له. اگر مجنی علیه ادعا کند که نور چشـمش در اثر جنایت جانی از بین رفته و حال چشـمش از نظر ظاهر کاملاً صـحیح است، ولی جانی منکر ذهاب بصـر است و می گوید من فقط یک سیلی زدم و یک سیلی نمی تواند سـبب ذهاب بصر بشود،اینجا چه باید کرد؟ اینجا جای قسامه است، چرا؟ چون در اصل جنایت نزاع می کنند، مجنی علیه را قسم می دهند و به نفعش حکم می شود، چند قسم باید بخورد؟ شش قسم، یعنی اگر مدعی است که سه دانگش رفته، باید سه قسم بخورد، و اگر مدعی است که دو دانگش رفته، دو قسم می خورد و اگر مدعی است که همه اش رفته، شش قسم می خورد. البته در قتل نفس پنجاه قسم باید بخورد. و الأصل فی ذلک ما نصّ علیه فی کتاب ظریف و فیه:« و القسامه مع ذلک من السـتّه الأجزاء علی قدر ما أُصیب من عینه، فإن کان سدس بصره حلف هو وحده و أعطی، و إن کان ثلث بصره حلف هو و حلف معه رجل واحد، و إن کان نصف بصـره حلف هو و حلف معه رجلان، و إن کان ثلثی بصـره حلف هو و حلف معه ثلاثه نفر ، و إن کـان أربعه أخمـاس بصـره حلف هو و حلف معه أربعه نفر ، و إن کـان بصـره کلّه حلف هو و حلف معه خمسه نفر»

الوسائل: ١٩ ، الباب ١٢ من أبواب ديات المنافع ، الحديث ١. علاوه براین روایت، همیشه دنیا هر موجودی را به شش بخش تقسیم می کند، ولذا ما معتقدیم که قسامه نفس پنجاه تاست، ولی در اینجا به مقدار بخش هایی می باشد که مدعی است. الآن سراغ مسئله هفتم و هشتم و نهم می رویم و این سه مسئله با همدیگر پیوند عجیبی دارد، خیال نشود که اینها یکی هستند، بحث در مسئله هفتم کبروی است، بحث در مسئله هشتم صغروی است، بحث در مسئله نهم در باره کیفیت اجراست. تا کنون بحث در این بود که ابصار و بینایی رفته، ولی بحث در اینجا ابصار احدهما مطرح است،یعنی قبلاً بحث در این بود که بینایی رفته یا نرفته، بر گشته یا بر نگشته، بحث در اصل بینایی بود، یعنی کار به یک چشم و دو چشم نداشتیم، ولی در اینجا بحث در باره این است که مجنی علیه می گوید، سیلی که به صورتم زدی، بینایی چشم راستم نقصان پیدا کرده، اما چشم چپم به قوت خودش باقی است. در اینجا چه باید کرد؟ اگر از طریق هشتم ثابت شد که یکسوم بینایی کم شده، یکسوم دیه عین واحده را می دهند، یعنی یکسوم پانصد دینار را می دهد. آیا در اینجا «البیّنه للمدعی» است یا قسامه است؟ قسامه است، چرا؟ چون «مجنی علیه» می گوید رفته، جانی می گوید نرفته است. اگر مجنی علیه بگوید هردو چشمم کم نور شده است،باید دیه یکسوم هر دو چشم را بدهد، البته اگر از هر کدام به مقدار یکسوم از نظر بینایی نقصان پیدا کرده باشد و باید در همه اینها مجنی علیه قسم بخورد، اگر ادعا کند که بینایی هردو چشمش کم شده، در این صورت بینایی افراد هم سن و سال او را در نظر می گیرند و می بینند که دید و بینایی آنها چه مقدار است، خلاصه بینایی او را با هم سن و سالش در نظر می گیرند و آزمایش می کنند که چه مقدار نسبت به آنها کم شده است، آنگاه قیاس به بینایی افراد عشیره و خویشاوندانش می کنند. متن تحریر الوسیله المسأله السابعه: لو ادعی نقصان إحداهما قیست إلی الأخری و أخذت الدیه بالنسبه بعد القسامه استظهاراً ، و لو ادعی نقصانهما قیستا إلی من هو من أبناء سنّه، و ألزم الجانی التفاوت بعد الاستظهار بالأیمان إلا مع العلم بالصحه، فیسقط الاستظهار. پس در مسئله هفتم کبرا بیان کردیم، کبری، یعنی حکم شرعی،حکم شرعی این است به مقداری که ثابت بشود چشم این آدم ناقص شده، به همان مقدار دیه می دهند، منتها اگر یک چشمش باشد، یکی را با چشم دیگرش می سنجند و اگر هردو چشمش باشد، بینایی او را با افراد عشیره و محله اش می سنجند. مسئله هشتم صغروی است، یعنی مسئله هشتم در باره این است که چه گونه بفهمیم که این آدم راست می گوید؟ در جلسه گذشته عین مسئله را در مسئله سامعه و گوش خواندیم و گفتیم گاهی گوش صحیح را می بندند، گوش ناقص و معیب را امتحان می کنند و سپس گوش معیب را می بندند و گوش صحیح را باز می کنند، آنگاه تفاوت اینها را می سنجند و به مقدار تفاوت دیه می گیرند،عین همان راهی را که در سمع پیمودیم،در بصر هم می پیماییم. متن تحریر الوسیله المسأله الثمانیه: طریق المقایسه ههنا کما فی السمع، فتشدّ عینه الصحیحه و یأخذ رجل بیضه مثلاً و یبعد حتّی یقول المجنی علیه ما أبصرها فیعلّم عنده- علامت گذاری می شود- ثمّ یعتبر فی جهه أُخری أو الجهات الأربع فإن تساوت صدق، و إلا کذب ، و فی فرض الصدق تشدّ المصابه و تطلق الصحیحه فتعتبر بالجهتین أو الجهات و یؤخذ من الدیه بنسبه النقصان، و هذه المقایسه جاریه فی إصابه العینین و دعوی نقصانهما، لکن تعتبر مع العین الصحیحه من أبناء سنّه. پس در مسئله هفتم بحث ما کبروی بود، ولی در مسئله هشتم بحث صغروی بود نه کبروی.

ص: ۴۴

دیه ذهاب بصر و بینایی کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:دیه ذهاب بصر و بینایی قبلاً گفتیم که سه مسئله داریم که با همدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند و آنها عبارتند از: مسئله ی هفتم، هشتم و نهم، در مسئله هفتم کبری را بیان می کند، در مسئله هشتم متعرض صغراست، مثلاً در مسئله هفتم می گوید اگر مجنی علیه ادعای نقصان بکند، چشم سالم را با چشم معیب می سنجند و به نسبت تفاوت ارش می دهند. در مسئله هشتم کیفیت سنجش را بیان می کند که صغرا باشد، چشم صحیحه را می بندند،معیبه را باز می کنند، دوبار امتحان می کند، یعنی هم از طرف پیش رو و جلو، و هم از طرف عقب و پشت سر. تفاوت را در نظر می گیرند و ارش می دهند. اما در مسئله نهم خصوصیات محاسبه را بیان می کنند،که اگر بناست چشم ها را مقایسه کنند، این امتحان و مقایسه باید در یک هوای مساعد باشد، یعنی باد نباشد، زمین هم پستی و بلندی نداشته باشد، خلاصه عوامل جوی و زمینی در کار نباشد،چون اینها در دید مؤثرند. روش و طریقه آزمایش بینایی چشم طریقه و شیوه مقایسه این است که اول چشم صحیح را می بندند، چشم چپ را مقایسه می کنند، فرض کنید چشم چپ تا پنج متری می بیند، اما راست تا ده متری می بیند، از این مقایسه می فهمند که نصف این چشم ناقص شده است. متن تحریر الوسیله المسأله التاسعه: لابدّ فی المقایسه من ملاحظه الجهات من حیث کثره النور و قلّته و الأراضی من حیث الارتفاع و الانخفاض، فلا تقاس مع ما یمنع عن المعرفه، و لا تقاس فی یوم غیم. پس معلوم شد که مسئله هفتم راجع به کبری بود و مسئله هشتم راجع به صغری، و مسئله نهم هم مربوط به کیفیت اجرا بود. دیه ذهاب قوه شامه الرابع: الشمّ چهارمین منافعی که مورد بحث واقع می شود عبارت است از شم و قوه بویایی، عین همان مسائلی که در سمع و بصر مطرح بود،در اینجا هم جریان پیدا می کند، مثلاً گاهی هردو نفر شان اتفاق نظر دارند که قوه شامه این آدم از بین رفته، یعنی هم جانی و هم مجنی علیه اتفاق دارند که قوه شامه مجنی علیه از بین رفته است و گاهی با همدیگر اختلاف نظر دارند. نخست آن مسائلی را عنوان می کنیم که اتفاق نظر دارند،آنگاه سراغ جایی می رویم که با همدیگر اختلاف نظر دارند. همان گونه که می دانید شم و قوه بویایی در انسان واحد است، هرچند هر انسانی دارای دو منخر است، اما شم و قوه بویایی را واحد شمرده اند،چرا؟ چون هردو منخر به یکجا منتهی می شوند. در هر حال اگر جانی کاری کند که قوه شامه طرف از بین برود،در اینجا دیه کامله دارد،چرا؟ زیرا هر چیزی که در انسان واحد باشد،دارای دیه کامله است. پس اگر جانی قوه شامه کسی را به کلی از بین ببرد،باید دیه کامل بپردازد. اما اگر پنجاه در صد قوه شامه را از بین ببرد،دیه اش نصف می شود. در صورت اختلاف باید طرفین مصالحه کنند. الرابع: الشم،و فی ذهابه عن المنخرین الدّیه کامله، و عن المنخر الواحد نصفها علی إشکال فی الثانی، فلا یترک الاحتیاط بالتصالح. حضرت امام اول فتوا می دهد که منخر واحد نصف دیه دارد، بعداً می فرماید:»علی إشکال فی الثانی» وجه اشکال این است که اینها با همدیگر متصلند، یعنی نمی توانیم بگوییم که نصفش شم ندارد و نصف دیگر شم دارد. المسأله الأولی: لو ادعی ذهابه و أنکر الجانی امتحن بالروائح الحاده و المحرقه فی حال غفلته ، فإن تحقق الصدق تؤخذ الدیه ،و إلا فلیستظهر علیه بالقسامه و یقضی له ، و إن أمکن الاستکشاف فی زماننا بالوسائل الحدیثه یرجع إلی أهل الخبره مع اعتبار التعدد و العداله احتیاطا ، فمع قیام البینه یعمل بها. این مسئله اختلافی است،»مجنی علیه» می گوید من قوه شامه ی خود را از دست داده ام، جانی می گوید این آدم دروغ می گوید، یعنی قوه شامه خودش را از دست نداده است، در قدیم الأیام وسیله آزمایش حراق بوده که در روایات هم آمده است، حراق این است که یک کهنه ای را می گیرند و آن را می سوزانند، چون بوی تند و مشمئزه کننده دارد، یا او را (مجنی علیه) در معرض بوهایی تند دیگری قرار می دهند تا ببینند عکس العملش در مقابل آنها چیست؟ اگر از خودش عکس العمل نشان نداد، معلوم می شود که راست می گوید، خلاصه به یک طریقی او را آزمایش و امتحان می کنند تا معلوم شود که آیا واقعاً قوه شامه خودش را از دست داده یا از دست نداده؟ اگر از طریق آزمایش و امتحان، به نتیجه نرسیدیم،نوبت به قسامه می رسد،یعنی اینجا جای قسامه است، چرا؟

بخاطر لوث، لوث عبارت است از ظن به تلف (طرف) داریم،ولی در اینجا باید لوثی ما شش تا باشد نه خمسین (پنجاه تا)،چرا؟ چون خمسین و پنجاه تا مربوط به نفس است نه به اطراف. امام (ره) می فرماید راه سومی هم برای امتحان مجنی علیه وجود دارد و آن عبارت است از وسائل و ابزار امروزی که به وسیله آنها می توان تشخیص داد که آیا قوه شامه اش از بین رفته یا نرفته. پس حضرت امام در این مسئله سه راه معین کرده است: الف: یکی همان است که در روایت آمده و آن عبارت است از حراق و محرق. ب: راه دوم قسامه است. ج: راه سوم وسائل و ابزار امروزی است(الوسائل الحدیثه)،ولی فکر می کنم که وسائل جدیده مقدم بر قسامه باشد، قسامه آخرین تیری است که باید رها کرد فلذا اگر حضرت امام قسامه را در آخر بیان می کرد، خیلی بهتر بود. المسأله الأولی: لو ادعی ذهابه و أنکر الجانی: در اینجا سه طریق و راه وجود دارد: ۱: امتحن بالروائح الحاده و المحرقه فی حال غفلته، فإن تحقق الصدق تؤخذ الدیه. ۲:و إلاـ فلیستظهر علیه بالقسامه و یقضی له. ۳: و إن أمکن الاستکشاف فی زماننا بالوسائل الحدیثه یرجع إلی أهل الخبره مع اعتبار التعدد و العداله احتیاطا، فمع قیام البینه یعمل بها. بیان مرحوم علامه مرحوم علامه در کتاب قواعد یک حرف عجیبی دارد و می گوید:« لو تبیّن کذب المجنی علیه،یحلف الجانی»، یعنی اگر کذب مجنی علیه روشن شد، باید جانی قسم بخورد و این خیلی حرف عجیبی است. پس از دو مرحله رد شدیم: مرحله ی اول جایی است که اختلافی در کار نیست، بلکه هردو (جانی و مجنی علیه) اتفاق نظر دارند، اما مرحله دوم جایی است که هردو اختلاف دارند، مجنی علیه چیزی را ادعا می کند که جانی منکر آن است،در اینجا سه راه برای آزمایش و امتحان مجنی علیه وجود دارد: ۱: مجنی علیه را در معرض بوهایی تند و تیز قرار می دهند تا ببینند آیا از خود عکس العمل نشان می دهد یا نه؟ ۲: راه دوم قسامه است، یعنی مجنی علیه باید برای اثبات ادعای خودش، شش قسم بخورد. ۳: به وسیله ابزار و ادوات امروزی، او را بیازمایند. روایت اصبغ بن نباته و یشیر إلی روایه الأصبغ بن نباته عن أمیر المؤمنین ، و فیها سئل(علیه السلام) عن رجل ضرب رجلاً علی هامّته فادّعی المضروب أنّه لا یبصر شیئاً و لا یشمّ الرائحه و أنّه ذهب لسانه، فقال أمیر المؤمنین (علیه السلام) :« إن صدق فله ثلاث دیات فقیل یا أمیر المؤمنین: و کیف یعلم أنه صادق؟ فقال: « أمّا ما ادعاه أنّه لاـ یشمّ رائحه فانّه یدنا منه الحراق (یعنی کنه ای را در جلوی رویش آتش می زنند) فإن کان کما یقول [أی بقی علی حالته السابقه فهو صادق] و إلّا نحی رأسه و دمعت عینه » الوسائل: ۱۹ ، الباب ۴ من أبواب دیات المنافع ، الحدیث ۱. ولی این روایت عجیب است، مرحوم محقق در اینجا به این روایت عمل کرده،ولی در مسئله سماع و بصر به آن عمل نکرده است. مسئله سوم باید فرق مسئله ها را دانست، در مسئله اول هردو (جانی و مجنی علیه) اتفاق نظر دارند،چه کلّا و بعضاً، اما در مسئله دوم هردو اختلاف دارند، مجنی علیه چیزی را ادعا می کند که جانی منکر آن است. مسئله سوم،مسئله نقص است، یعنی نمی گوید که به کلی از بین رفته، در دومی می گفت به کلی از بین رفته،در اولی هم می گفت به کلی از بین رفته. بلی، اگر ادعای نقص کرد و گفت اگر بوی تیزی باشد، می فهمم،اما اگر بوی ضعیف باشد، متوجه نمی شوم، خلاصه مجنی علیه ادعای نقص می کند که اثباتش کار مشکلی است. متن تحریر الوسیله المسأله الثانیه: لو ادعی نقص الشّم فإن امکن إثباته بالآلات الحدیثه و شهاده العدلین من أهل الخبره، فهو و إلّا فلا یبعد الاستظهار بالأیمان، و یقضی بما یراه الحاکم من الحکومه أو الأرش. اگر نتوانستند ثابت کنند که چه مقدار از شامه اش را رفته یا نرفته؟ نوبت به قسامه می رسد،چرا؟ چون لوث است، لوث عبارت است از ظن به جنایت، فرض این است که این آدم سیلی زده است، می گوید نیمی از شم من از بین رفته، اگر بوسیله آلات و ابزار جدیده قابل تشخیص است که جای حرفی نیست و اگر حتی با آلات و ابزار جدیده هم قابل تشخیص نیست،نوبت به قسامه می رسد. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) خلاصه در اینجا ارش و حکومت است نه دیه، چرا دیه نیست؟ مقدارش مشخص نیست، یعنی روشن نیست که چند در صد از شامه اش از بین رفته است فلذا حکومت است نه

دیه،مگر اینکه بوسیله دستگاه و ابزار امروزی مقدارش را تشخیص بدهیم. خلاصه علت اینکه در اینجا حاکم حکومت می کند و ارش می دهد نه دیه، چون مقدار مشخص نیست، مثلاً «مجنی علیه» قسم خورد که شامه ی من کم شده، اما اینکه چه مقدار کم شده، نمی توانیم تشخیص بدهیم،چون مقیاسی برای تشخیص نداریم،در بصر و سمع مقیاس بود که بیان شد، ولی در اینجا مقیاسی برای مشخص کردن مقدارش نیست فلذا باید قائل به حکومت و ارش بشویم نه قائل به دیه. المسألة الثالثة:لو أمكن إثبات مقدار النقص بالامتحان و المقایسه بشامّه أبناء سنّه كما في البصر و السمع، لا يبعد القول به. امام (ره) در حقیقت می خواهد تدارک کند، چون ما تا کنون می گفتیم از آنجا که پایه و مقدارش روشن نیست، فلذا باید ارش بدهد، امام می فرماید ممکن است میزان نقص را روشن و مشخص کنیم، مثلاً- مجنی علیه را با هم سنّ و سال های خودش مقایسه کنیم و ببینیم که آنان چه مقدار از بوهای تند و تیز مؤثر می شوند، و این مؤثر نمی شود، به همان مقدار پایه نقص را روشن کنیم.

ص: ۴۵

دیه ذهاب قوه شامه و ذائقه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:دیه ذهاب قوه شامه و ذائقه چنانچه «مجنی علیه» مدعی شود که: جناب جانی! با آن سیلی و ضربه ای که شما به صورت من زدید، علاوه براینکه صورت من سرخ شده، قوه شامه و بویایی من نیز کم شده، در اینجا چه باید کرد؟ بیان حضرت امام خمینی (ره) در اینجا حضرت امام می فرماید برای اثبات قول مجنی علیه دو راه وجود دارد: الف: یکی اینکه سراغ ابزار و ادوات جدیده برویم، یعنی با دستگاه جدید امتحان و آزمایش کنیم که آیا واقعاً شم و بویایی او کم شده یا نه؟ ب: سپس می فرماید اگر این راه برای منتج نشد، ناچاریم که سراغ قسامه برویم، چون اصل مسئله محل بحث است که آیا کم شده یا کم نشده، عرض کردیم که میزان در قسامه این است که اصل مسئله مورد بحث باشد،مجنی علیه مدعی است که کم شده،ولی جانی می گوید کم نشده، حضرت امام می فرماید سراغ ایمان می رویم. بیان صاحب کشف اللثام مرحوم صاحب کشف اللثام می گوید باید در درجه اول امتحان کنیم، اگر امتحان راهش مسدود شد،باید قول مجنی علیه را بگیریم، چون راه دیگری نیست. ولی صاحب کشف اللثام در عین حالی که قبول دارد که قول مجنی علیه را بگیریم، اما مرحوم محقق می گوید:« قیل» یعنی گفته شده است که اینجا جای قسامه است،معلوم می شود که مرحوم محقق در عمل به قسامه در اینجا مردد است. صاحب جواهر می گوید معلوم است که ایشان چرا «قیل» گفته،به جهت اینکه قول مجنی علیه که مدعی است، قبول قول مدعی خلاف قاعده است، خرج النفس، در آنجایی که ولی الدم قسم می خورد قبول می کنیم، اما در غیر دم و در غیر مورد متیقن، قبول مدعی را قبول نمی کنند،بلکه به قاعده بالا- رجوع می کنند که الأصل برائه ذمه الجانی، این فرمایش صاحب جواهر است در تایید قول محقق. اشکال استاد سبحانی بر صاحب جواهر ما در اینجا نسبت به فرمایش جواهر یک تذکری داریم و آن است که: جناب صاحب جواهر، اگر بنا باشد که ما فقط قسامه را در نفس قبول کنیم،در تمام مسائل، دیگر شما مخالفت خواهید کرد، مانند سمع، بصر، شم و ذائقه، اگر در واقع شما به قدر متیقن اکتفا کنید،باید جناب عالی در بقیه مسائل هم به قاعده قسامه عمل نکنید. ثانیاً، اگر قسامه را در اشد قبول کردیم، باید به طریق اولی در اضعف قبول کنیم، اشدّ کدام است؟ اشد عبارت است از:« نفس»، جایی که ما قسامه را در نفس قبول کردیم که اشد است، باید به طریق اولی در اضعف

قبول کنیم. پس کاشف اللثام طرفدار قول مجنی علیه است فلذا می گوید:« لا یعلم إلّا من قبله» اگر قبول نکنیم، پس چه کنیم، منتها باید قسم بخورد. مرحوم محقق می گوید قیل، صاحب جواهر می گوید وجه «قیل» این است که قاعده قسامه مال قدر متقین است که نفس باشد نه مال بقیه. ما عرض می کنیم اگر قسامه را در اینجا قبول نکنیم، باید در کلیه مسائل گذشته هم که منافع بود، قبول نکنیم،این اولاً، و ثانیاً عرف القای خصوصیت می کند، جایی که در اشد قبول کردیم که نفس باشد،در اینجا باید به طریق اولی قبول کنیم. المسأله الثالثه: لو أمکن إثبات مقدار النقص بالامتحان و المقایسه بشامّه أبناء سنّه کما فی البصر و السمع لاـ یبعد القول به. فرق مسئله دوم با سوم این است که بحث در دومی کبراست، اما بحث در سومی صغراست، حالا بنا شد که قول مجنی علیه را در نفس قبول کنیم،چه رقم قبول کنیم مقدار نقص را؟ لو أمکن إثبات مقدار النقص بالامتحان و المقایسه بشامّه أبناء سنّه کما فی البصر و السمع لا یبعد القول به. مثلاً دوتا جوان هستند که در یک محل زندگی می کنند و هردو هم پسر خاله هستند، این پسر خاله صحیح را امتحان می کنیم که تا کجا بو را استشمام می کند،مثلاً تا ده متری استشمام می کند و بیشتر از آن استشمام نمی کند، یعنی از چند طرف امتحان می کنیم که تا کجا بو را استشمام می کند، آنگاه جناب مدعی را می بریم و مورد امتحان قرار می دهیم، تا ببینیم که تا کجا استشمام نمی کند؟ فرض کنید که تا پنج متری، عقب و جلو می کنیم، اگر گفت تا پنج متری را استشمام می کنم،معلوم می شود که راست می گوید و الا در اولی بگوید مقدارش کمتر و بیشتر باشد،معلوم می شود دروغ می گوید، فرض کنید که آن یکی شد ده متر، و این شد پنج متر، معلوم می شود که نصف شامه اش از بین رفته است. المسأله الرابعه فرع اول مسئله چهارم این است که اگر قبل از پراخت دیه، قوه شامه عود کرد، یعنی قبل از آنکه جانی دیه را بپردازد، قوه شامه مجنی علیه بر گشت،در اینجا مسلماً حکومت است،چرا؟ چون معلوم می شود که شامه از بین نرفته و فقط یکماه تعطیل شده، ولی بخاطر تعطیلی یکماه باید ارش بدهد، اگر عکس شد، «و لو عاد بعده» یعنی بعد از پرداخت دیه، قوه شامه او عود کرد و برگشت،امام می فرماید در اینجا اشکال است و بهتر این است که با همدیگر مصالحه کنند. فرع دوم فرع دوم این است که یکسال حاکم وقت قرار داده بود، ولی نیمه سال مجنی علیه مرد و از دنیا رفت،باید همه دیه را بدهد، چرا؟ استصحاباً إلی السنّه. اما الصوره الأولی (منظور فرع اول است)، حضرت امام میزان را عود قبل الأدا و بعد الأداء قرار داده و حال آنکه در روایات میزان، فوت قبل الأداء وبعد الأداء نیست، بلکه میزان قبل السنّه و بعد السنّه است، امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: «ینتظر السنّه»، اگر برگشت،ارش و حکومت است و اگر بر نگشت دیه است، میزان سنه است نه قبل الأداء و بعد الأداء. پس عبارت امام با آن قواعد کلی سازگار نیست. «لو عاد الشّم قبل أداء الدّیه» باید ایشان می فرمود:« لو عاد قبل خروج السنّه» البته در اینجا حکومت است. «و لو عاد بعده» باید بگوید عاد بعد السّنه، نباید بگوید: «فیه إشکال»،بلکه بگوید اصلاً حق باز گشت نیست، چرا؟ لأنّه هبه جدیده من الله سبحانه. حضرت امام (ره) در اینجا میزان را قبل الأداء و بعد الأداء قرار داده و حال آنکه میزان باید قبل السّنه و بعد السنه باشد. اگر قبل السنه باشد،حتما حکومت است، اما اگر بعد از سنه باشد، نباید بگیرد، نه اینکه «و فیه اشکال و لا بدّ من التخلّص بالتصالح». بر گردیم به فرع دوم، فرع دوم این است که اگر قبل از آنکه سال تمام بشود، طرف (مجنی علیه) مرد،آقایان می گویند باید همه دیه را بدهد،چرا؟ از کجا معلوم می شود که سال تمام نشده، قوه شامه او بر می گشت، می گوییم استصحاب می کنیم، ما در جواب گفتیم،استصحاب عبارت است از جلب گذشته است به حالا، اما از حالا به آینده،فقط یک نفر به این استصحاب عمل کرده و آن مرحوم آیه الله خوئی است، مثلاًـ در حائض شک می کنیم که آیا استمرار دارد یا نه؟ استصحاب می کنیم ومی گوییم در آینده هم استمرار دارد، پس در اینجا چه کنیم؟ فالأولی بالاستدلال باشتغال الذمه،اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد. اگر ارش بدهیم که داریم ذمه ما بری شد یا نه؟ اما اگر دیه بدهیم،یقین داریم که ذمه ما بری شده است. اشکال ممکن است کسی

بگویـد چطـور در اینجـا اشـتغال یقینی برائت یقینی می خواهـد، اگر دیه بدهـد، برائت یقینی است، اگر ارش بدهـد، شـک در برائت است و حـال آنکه مـا نحن فیه از قبیـل اقـل و اکثر اسـتقلالی است، چون نمی دانیم هشت دینـار بـدهکارم اگر حکومت باشـد یا هزار دینار بدهکارم اگر دیه باشد؟ و قد اتفق الأصولیون و الأخباریون علی البرائه، همه بر برائت اتفاق دارند، پس باید در اینجـا همـان حکومت را بگیریم نه دیه را،چرا؟ زیرا بازگشت علم اجمالی إلی اقل و اکثر اسـتقلالی است. جواب در جواب می گوییم که مصبّ علم اجمـالی (یعنی جـایی که علم اجمـالی می ریزد) و متعلق علم اجمـالی اقـل و اکثر نیست، بلکه متعلق اجمـالی عنوانـان متباینـان است، احـدهما الـدّیه و الآـخر الأـرش، عنوان هـا متبایننـد ، بلی مصادیق اینها اقل و اکثر هسـتند و الا خودشان متباینین هستند و قانون اصولی ها در متباینین احتیاط است، مثلاً نمی دانیم که ظهر واجب است یا جمعه؟ باید عمل به احتیـاط کرد و هردو را خوانـد، پس بایـد ما جمع کنیم بین دیه و حکومت، جمعش این است که اگر دیه را بـدهیم، هم دیه را داده ایم و هم حکـومت را. میزان در تنجیز علم اجمـالی،متعلق علم اجمـالی است، علم اجمـالی من یـا دیه است یـا حکـومت و ارش، و این دوتـا متباینـان هسـتند و قـانون در متبـاینین جمع بین المتبـاینین است. المسأله الخامسه: لو قطع الأنف فـذهب الشمّ فـدیتان، و کـذا لو جنی علیه جنایه ذهب بها الشم فعلیه مع دیه ذهابه، دیه الجنایه. و لو لم یکن لها دیه مقدّره فالحکومه. مسئله پنجم در باره این است که جانی بینی کسی را قطع کرد و این سبب شد که شامه ی او نیز از بین برود، در اینجا دوتا ضربه بر او وارد کرده است، یعنی هم این آدم بی بینی شـد و هم شـامه را از دست داد، چه بایـد کرد؟ در اینجـا دوتـا دیه است،یـک دیه برای قطع بینی و دیگری هم برای از بین رفتن شـامه، چرا دو دیه است؟ اصـل عـدم تـداخل است. هم چنین اگر جـانی جنـایتی کرد که شم طرف از بین رفت، فرض کنیـد که یـک سیلی به صورت او زد و با این سیلی هم صورت طرف سـرخ شـد و هم شـامه اش از بین رفت، در اینجـا یـک دیه است و یـک حکومت،دیه بخـاطر شـامه است، حکومت هم بخاطر سـرخی صورت. الخـامس: الـذوق پنجمین منفعت، قـوه ذائقه است، اگر جـانی کـاری کنـد که ذائقه طرف از بین برود،در اینجـا چه بایـد کرد؟ حضـرت امام در اینجا تحت تاثیر صاحب جواهر و دیگران قرار گرفته ولـذا می گوید:« و قیل فیه الدّیه» کأنّه ذائقه را دست کم گرفته. و هو و إن لم یکن ببعیـد لکن الأقرب فیه الحکومه. این بسـتگی دارد که آیا روایت هشام بن سالم و روایت عبـد الله بن سنان، حواس خمسه را می گیرد یا نه؟ اگر بصـر،سـمع و شامه را می گیرد، بایـد ذائقه را هم بگیرد، آقایان خیال می کننـد که ذائقه دست کم است و حال آنکه این گونه نیست،چون اگر ذائقه در انسان نباشـد، انسان مزه و لـذت هیـچ غـذایی را احساس نمی کند و فقط شـکمش پر می شود. بنابراین،ما نباید ذائقه را دست کم بگیریم، بلکه ذائقه در کنار بصـر، سـمع و شامه است. بلی، این مقدار فرق دارد که می توانیم خدای سبحان را با دوتای اول توصـیف کنیم و بگوییم:« الله سـمیع، الله بصیر»، اما نمی توانیم بگوییم:« الله ذائق، الله لاـمس و شام»، این سه تا از اوصاف خـدا نیست، از این معلوم می شود که آن دوتا اشـرف هسـتند ولذا می توانیم خدا را به آنها توصـیف نمود و گفت:« الله سمیع و بصیر»، اما این سه تای دیگر غیر اشرف می باشند، از این رو به خدای سبحان نمی توانیم بگوییم: «الله ذائقه و لامس و شامّ» یعنی رتبه این سه تا پایین تر است، اما در انسان مادی این سه تا خیلی نقش دارند. عبارات فقها لا شک أنّ فی الذوق شیئاً علی الجانی، فهل الواجب علیه الدّیه أو الحکومه؟ ذهب المحقق إلی الأول، فقال: یمکن أن یقال فیه الدّیه، لقولهم علیهم السلام: کلّ ما کان فی الإنسان منه واحد ففیه الدّیه» شرائع الاسلام:۴/۲۷۴، و یمکن أن یستدل علیه- زیـاده علی مـا ذکر- أنّه منعفه اللسان، یعنی تنها منفعت زبان، گفتار نیست، بلکه گفتار یکی از منافع زبان است،و یکی از منافع زبان ذائقه است. و قد تقرر أنّ فی اللسان الدّیه. و الذوق إحدی المنافع کالسـمع و البصر و الشمّ ففیه الدّیه مثلهما بل أعظم من الشمّ»مفتاح الکرامه:۲۱/۳۵۴ و تأمّل فیه المحقق و قال فی الجواهر: بأنّه قد یشکل بما أسلفناه سابقاً من تبـادر العضو الواحـد منه لاـ المنفعه، و الأصل البرائه فیتجه فیه الحکومه، الجواهر:۴۳/۳۱۱، می گویـد از این روایات اعضا تبادر

می کنـد، کـدام روایات؟ روایت عبد الله بن سـنان و روایت هشام بن سالم. ما از این اشـکال دو جواب دادیم، اگر این اشـکال وارد باشد، پس همه فتاوای گذشته عوض می شود، فلذا به جای دیه، باید بگوییم حکومت. و ثانیاً، وقتی در اعضا مسئله را می گوینـد،منـافع عضو به طریق اولی بایـد همـان حکم اعضا را داشـته باشـد،چرا؟ چون عضو بخاطر منافعش ارزش دارد و الا اگر عضوی باشد بدون منفعت، چندان ارزش ندارد، پس اگر در عضو گفتند،باید در منافع به طریق اولی بگویند.

ص: ۴۶

دیه ذهاب قوه ذائقه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ذهاب قوه ذائقه حضرت امام در اینجا دو مسئله را مطرح می کند، مسئله اول این است که «جانی» بر کسی جنایت کرده و «مجنی علیـه» معتقـد است که قـوه ذائقه و چشـایی من از بین رفته، بحث در اصـلش است که آیـا رفته یـا نرفته؟ امـا در مسـئله دوم اصل رفتن آن مسـلم و قطعی است، منتها بحث در این است که چند در صد آن از بین رفته، آیا پنجاه در صدش از بین رفته یـا است یـا کمتر و بیشتر؟ بنابراین در مسـئله اولی اصل رفتن مطرح است، ولی در دومی اصل رفتن مسـلم است، بحث در مقـدار آن است، یعنی در این است که چه مقدار آن رفته است؟ قهراً در اولی مسـئله لوث پیش می آید، سابقاً عرض میزان لوث را بیان کردیم و گفتیم که لوث در کجاست،لوث در جایی است که در اصلش بحث کنند که آیا شده یا نشده و اماراتی برای جنـایت باشـد، آنجـا جـای لوث است،اما در دومی جای لوث نیست، بلکه جای «البیّنه للمـدعی و الیمین لمن أنکر» است، چون در دومی اصـلش را قبول دارد، منتهـا نزاع و اختلاـف در کمیت و مقـدار آن است. بررسـی مسـئله اول اگر طرف (مجنی علیه) ادعا دارد که در اثر سـیلی که بر صورت من زدی یا غـذای داغی که بر من خوراندی، ذائقه من از بین رفته، «مجنی علیه» ادعا دارد،ولی جانی منکر است، در اینجا امام می فرماید اول سراغ کار شناس برویم، ببینیم که کار شناس و اهل (دو نفر عادل اهـل خـبره) در حـق این آدم چه می گوینـد، اگر آنـان تصـریح کردنـد که ذائقه این آدم از بین رفته، مسـلماً قـول آنهـا مقـدم است،چرا؟ چـون بیّنه است و لـوث در جـایی است که بینه در کـار نباشـد. بلی، اگر قـول اهـل خـبره نـتیجه بیخش نبـود و آنها نتوانسـتند تشـخیص بدهنـد، در این صورت، نوبت به لوث می رسـد، «مجنی علیه» بایـد شـش تا قسم بخورد، قهراً دیه کامل را اخذ می کند (البته بنابراینکه ذوق هم دیه کامل داشـته باشد) متن تحریر الوسـیله المسأله الأولی: لو أمکن التشـخیص بالوسائل الحـدیثه یرجع إلی شاهـدین عـدلین من أهل الخبره،- چرا؟ چون بیّنه است و بیّنه هم مقـدم بر لوث می باشـد، اگر بیّنه نباشد و امـاره ای برای لـوث نیست، ولی این ظـاهراً خلـف فرض است،چـون فرض این است که امـاره برای لـوث است، زده و جنـایت کرده،- و إلّـا فإن اختلفا و لا أماره توجب اللوث فالقول قول الجانی ، و مع حصوله یسـتظهر بالأیمان. قبلاً گفتیم که این فرض، خلـف فرض است، این تعـبیر امـام که می فرمایـد:« و لاـ أمـاره توجب اللوث»، این خلف فرض است، چون فرض این است که جنایتی شـده است، سـیلی بر صورت او زده یا دوائی خورانـده، اصل لوث مسـلم است، اگر اماره ای برای لوث نباشد، در آنجا مسـلما قول، قول جـانی است. خلاـصه حضـرت این مسـئله را سه مرحله ای کرده، در درجه اول اهل خبره است، در درجه دوم اگر اماره ای برای لوث نیست، قول، قول جانی است، اگر اماره باشـد،قول «مجنی علیه» مقدم است. ولی من عرض می کنم که فرع دوم خلف فرض است،چون فرض مسئله در جایی است که جنایتی انجام گرفته،ولی نتیجه اش مورد اختلاف است، «مجنی

علیه» می گوید خوراندن فلان غذا یا سیلی که به صورت من زدی، سبب از بین رفتن ذائقه من شده،این محل بحث است.
الثانی: إذا لم یتمکن من إعمال الوسائل الحدیثه و اختلف الجانی و المجنی علیه فقد ذکر المصنّف هنا صورتین: ۱: عدم أماره توجب اللوث فالقول قول الجانی بیمینه. ۲: مع وجود اللوث فیستظهر بالأیمان... لکن الصوره الأُولی غیر مفروضه فی المقام لاتفاق الجانی و المجنی علیه علی وقوع الجنایه الّتی ربما تؤثّر علی الذوق أیضا. و تورث اللوث أی الظن بصدق قول المدعی. بنابراین،دومی در مانحن فیه صحیح است،ولی سالبه به انتفاء موضوع است، سومی بد نیست، یعنی اگر اماره بر لوث است، مسلّماً قول مجنی علیه با ایمان ستّه مقدم است. پس در مسئله اولی، در متن سه فرع را فرض کرده: الف:اهل خبره هستند،ب: اماره بر لوث نیست، ج: اماره بر لوث هست، اهل خبره مسلماً بینه است، دومی اگر اماره بر لوث نیست،«البیّنه علی المدعی و الیمن علی من أنکر»، سومی اگر اماره بر لوث است، یعنی قرائن بر صدق مدعی است، آنجا قول مجنی علیه بالإیمان الستّه مقدم است، خدشه ای که ما وارد کردیم این بود که صورت دوم نتیجه صحیح است، ولی در مسئله ما فاقد موضوع است.
بررسی مسئله دوم المسأله الثانی: لو تحقق النقصان- اصل نقصان مسلم است، ذوق این آدم کم شده- یرجع إلی الحاکم لیحسم ماده النزاع بالتصالح أو بالحکم، و الأحوط لهما التصالح. حضرت امام نقصان را مسئله مسلمی گرفته، و گفته است که کمیت محل بحث است،یعنی جانی منطقه و مرحله پایین تر را می گوید،ولی «مجنی علیه» منقطه ی بالاتر را ادعا دارد. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام در اینجا دوتا احتمال می دهد: ۱: حکومت. ۲: مصالحه، منتها ایشان مصالحه را ترجیح می دهد. بیان استاد سبحانی ولی من فکر می کنم که هیچکدادم درست نیست (لا ـ هذا و لا ذاک)، بلکه در اینجا محاسبه میکنند، یعنی می بینند که چه مقدار ذائقه اش از بین رفته، اگر واقعاً با یک محاسبه ای فهمیدند که پنجاه در صد ذائقه اش از بین رفته،نصف دیه را می دهند، اگر ثابت کردیم که پنجاه در صدش از بین رفته، در این صورت می گوییم باید نصف دیه را بدهد. و اگر ثابت کردیم که سی در صد آن از بین رفته، می گوییم باید ثلث دیه را بدهد. خلاصه اینکه اگر راه کشف باشد، نباید فوراً سراغ حکومت و یا تصالح برویم. نا گفته نماند که این مطلب را از مفتاح الکرامه نقل کردم،صاحب مفتاح الکرامه می فرماید،اگر راه کشفی است، اول سراغ راه کشف بروید، اگر راه کشف مسدود باشد،در اینجاا تصالح بهتر از حکومت است، چرا؟ چون راه برای حکومت بسته است، یعنی قاضی چه رقم تشخیص بدهد که چگونه است؟ برای اینکه رضایت هر دو طرف را به دست بیاوریم، ناچاریم که بگوییم تصالح و لذا حضرت امام می فرماید: التصالح. عبارت مفتاح الکرامه و لا یخفی وجود الإجمال فی عباره المحقق و العلّامه و مثلهما الماتن، و الظاهر أنّ محلّ الکلام وجود الاتفاق بین الطرفین علی أصل النقصان، غیر أنّ المجنی علیه یحدّه بالنصف و الثانی (جانی) بالربع ففی هذه الصوره حلف المجنی علیه ثلاثه أیمان و دفع إلیه نصف الدّیه، و لا حاجه إلی الحکومه. راه تشخیص در اینجا لوث است،یعنی از طریق لوث می توانیم حد را معین کنیم. بررسی مسئله سوم تا اینجا دو مسئله را خواندیم، در سمئل اولی اصلش محل بحث است،اما در مسئله دومی، کمیت محل بحث است.
المسأله الثالثه: لو قطع لسانه ...، اگر جانی زبان کسی را قطع کند،قهراً ذائقه هم از بین می رود،چون ذائقه قائم با زبان است به شرط اینکه به سقف دهان هم بخورد،آیا در اینجا باید دو دیه بدهد یا یک دیه؟ یک دیه باید بدهد نه دوتا. چرا؟ چون ذائقه تابع زبان است،خلاصه چیزی های که جنبه تبعی دارد،اگر مستقلاً از بین برود، دیه دارد، اما به تبع دیگری از بین برود، آن دیه ندارد. لو قطع لسانه فلیس إلّا الدّیه فی اللسان، و الذوق تبع، و لو جنی علیه جنایه أخری ذهب بذوقه ففی الذوق ما عرفت- یعنی یا حکومت است یا دیه،- و فی الجنایه دیتها- اگر دیه داشته باشد، ولی بعضی از جنایات دیه اش در روایات نیست- و لو لم یکن دیه مقدّره فالحکومه. این یک قاعده کلیه است که هرجا جنایت جنبه ی تبعی دارد،دیه ندارد، اگر استقلال باشد،دیه دارد. اگر جانی یک جنایت دیگری بکند و اثر در ذائقه گذاشت، ذائقه از نظر ما دیه دارد، ولی از نظر امام حکومت است نه

دیه. چرا امام در اینجا تردید دارد؟ تردید ایشان برای این است که می گوید روایت هشام بن سالم و روایت عبد الله ابن سنان منافع را نمی گیرد، فقط اعضا را می گیرد، ولی ما گفتیم در این دو روایت همان گونه که اعضا را می گیرد، منافع را هم می گیرد. المسأله الرابعه: لو جنی علی مغرس لحیته فلم یستطع المضغ فالحکومه، و قیل بالدّیه. «مغرس» به جایی می گویند که لحیه از آنجا می روید و سبز می شود،اگر جانی جنایتی به مغرس لحیه کرد، به گونه ای که مجنی علیه نمی تواند غذا را بجود،ناچاریم که غذا را از راه سرم یا از راه دیگر تزریق کنند، جنایت بر مغرس لحیه کرد، که خودش داستانی دارد، اگر مغرس لحیه کسی را جنایت کردند،دیه اش چه مقدار است؟ بحث ما در توابعش است،اگر آمدیم مضغ را از بین برد به گونه ای که این آدم نمی تواند غذا را بجود،البحث البحث، امام در اینجا نمی تواند در اینجا قائل به دیه باشد،چرا؟ چون امام شک دارد که آیا آن روایات (روایت هشام بن سالم و عبد الله بن سنان) منافع را هم می گیرد یا نه؟ آیا ما می توانیم به دیه قائل بشویم،می توانیم روایت هشام بن سالم که می گوید:« ما کان فی الإنسان واحداً فدیه کامله و ما کان أثنین نصف الدّیه»، آیا مضغ را آن دو روایت(روایت هشام بن سالم و روایت عبد الله بن سنان) می گیرد یا نه؟ گفتیم حواس خمسه را می گیرد،یعنی ذائقه را می گیرد،شامه را می گیرد، اما جویدن غذا(هرچند مهم است) را آن دو روایت می گیرد یا نه؟ امام ترجیح می دهد حکومت را،چرا؟ چون ایشان شک در شمول این دو روایت دارد ولذا می فرماید: «و قیل بالدّیه» کسانی که می گویند این دو روایت حتی مضغ را هم می گیرد، قائل به دیه هستند. اگر بخواهیم در اینجا احتیاط کنیم، احتیاط موافق با تصالح است،چون الأمر مردد بین الحکومه و الدّیه. اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد، تصالح در اینجا بهتر است، ممکن است آقایان بگویند که این از قبیل اقل واکثر است،چون دیه بیشتر است و حکومت کمتر،ما جواب این را بیان کردیم و گفتیم مصب علم اجمالی مصداق نیست،مصب علم اجمالی عنوانین است، یعنی دیه و حکومت، بلی، اگر مصب علم اجمالی مصداق باشد، اقل و اکثر است، چون دیه بیشتر است و حکومت کمتر. اما اگر بگوییم مصب علم اجمالی عنوانین است، هذا از قبیل متباینین است و در متباینین احتیاط می کنیم. خیال نشود که متباینین باید همیشه جدا باشند، مثل اینکه گفته صلات این طرف یا آن طرف، یا صلات جمعه یا صلات ظهر، نه متباینین باید عنواناً متباین باشد،ممکن است قابل مصداق باشد، مثلاً نمی دانم اکرام عالم بر من واجب است یا اکرام قرشی و سادات؟ این از قبیل متباینین است و حال آنکه مصداقاً قابل جمعند، مثلاً من عالم سید را اکرام می کنم که عنوان عالم بر او منطبق است و هم عنوان سیّد. بنابراین،خیال نشود که متباینین باید در خارج متباین باشند،ما می گوییم این گونه نیست، مثلاًـ نمی دانیم یا احترام عالم واجب است یا احترام سید؟اینها متباینین هستند هر چند نسبت به سید عالم قابل جمع هستند. اینجا علی الظاهر نمی دانیم یا حکومت است یا دیه،عنوانان متباینان، بهتر تصالح است. المسأله الخامسه: لوا عاد الذوق تستعاد الدّیه، و الأحوط التصالح. اگر مجنی علیه دیه را از جانی گرفت، ولی بعد از مدتی ذائقه اش بر گشت، در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا دیه عودت داده می شود، اما احوط مصالحه است. البته این در صورتی است که قبل از انقضا مدت بر گردد،اما اگر بعد از انقضای مدت (که همان یکسال است) بر گردد، دیه عودت داده نمی شود، چرا؟ چون یک موهبتی الهی است. المسأله السادسه: قیل: لو أصیب بجنایه فتعذرّ علیه الإنزال ففیه الدّیه. حضرت امام چهار صورت را در اینجا بیان می کند: الف: صورت اول این است که جانی با چوب یا چیز دیگری کسی را زد یا او را ترساند، این سبب قطع انزال مجنی علیه شد، یعنی در اثر این ضربه انزالش قطع شد و دیگر انزال نمی شود، یعنی انزال برایش ممکن نیست، غالباً در اثر ترس یک چنین چیزی برای انسان پیش می آید. ب: صورت دوم این است که احمال برایش مشکل شد، یعنی نمی تواند زن را باردار و حامل کند، یعنی نطفه اش بچه درست کن نیست،منی دارد، ولی نمی تواند زن را آبستن کند. ج: صورت سوم این است که هم انزال دارد و هم احمال، ولی این آدم از جماعش لذت نمی برد،مثلاً جماع برای مانند ادرار کردن است،

لذت را از بین برده. د: صورت چهارم این است که اصلاً آن عضو منتشر نمی شود. بنابراین،چهار مسئله داریم،در اولی انزال نیست،در دومی احمال نیست، یعنی نمی تواند زن را آبستن کند،در سومی لذت نیست،در چهارمی قدرت بر جماع نیست.

ص: ۴۷

دیه ذهاب منافع دستگاه تناسلی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه ذهاب منافع دستگاه تناسلی حضرت امام در این مسئله، چهار فرع را متذکر است. فرع اول فرع اول این است که کسی را ترساندیم و در اثر ترس، برای این آدم انزال امکان پذیر نیست. فرع دوم فرع دوم این است که انزال دارد، اما نطفه اش بچه زا نیست و نمی تواند زن را آبستن کند. فرع سوم فرع سوم این است که از جماع خود لذت نمی برد، یعنی انزال دارد، ولی از جماع خود لذت نمی برد. فرع چهارم الفرع الرابع: انقطع اجماعه، یعنی دستگاه تناسلی او منتشر و بلند نمی شود. بررسی فرع اول فرع اول این بود که جانی کار ی کرده است که «مجنی علیه» قدرت بر انزال منی را ندارد. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) در اینجا حضرت امام می فرماید دیه کامله دارد (ففیه الدّیه). باید دید که دلیل ایشان بر این فتوا چیست؟ ایشان سه تا دلیل برایش اقامه نموده است: الف: دلیل اول ایشان روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم است که می گویند هر چیزی که در انسان واحد است،دیه کامل دارد،یعنی دامنه اطلاق این دو روایت را خیلی وسیع و گسترده گرفته اند که حتی مانحن فیه را هم می گیرد، یعنی انزال را هم می گیرد. ولی به نظر من این دو روایت یک چنین اطلاقی را ندارد. خبر سماعه ب: دلیل دوم خبر سماعه است، و عن علیّ بن إبراهیم ثقه است–، عن محمّد بن عیسی– عیسی بن عبید، هر موقع بگویند محمّد بن عیسی، مراد محمد بن عیسی بن عبید یقطینی است و ایشان ثقه است–،عن یونیس– یونس بن عبد الرحمن– عن زرعه، عن سماعه– این دو نفر واقعی هستند– عن أبی عبد الله (علیه السلام):...،و فی الظهر إذا انکسر حتّی لا ـ ینزل صاحبه الماء الدّیه کامله...» الوسائل: ج ۱۹، الباب۱ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۷، با چوب به کمر کسی زدند و کمر او شکست و این سبب شد که این آدم انزال هم نشود، حضرت امام در اینجا می فرماید: «الدّیه کامله» آیا این روایت دلالت بر مانحن فیه دارد؟ اگر دقت کنید این حدیث دلالت بر ما نحن فیه ندارد،این دیه مال کسر و شکستگی است نه مال انزال. روایت ابراهیم بن عمر ج: دلیل سوم خبر ابراهیم بن عمر است. محمّد بن یعقوب (کلینی)، عن علیّ بن إبراهیم،عن أبیه، عن محمّد بن خالد البرقی(جدّ علی بن ابراهیم است، علیّ فرزند ابراهیم، ابراهیم، فرزند هاشم، هاشم هم فرزند محمد بن خالد برقی است)، عن حمّاد بن عیسی(ایشان درسال: ۱۹۰ فوت کرده) عن إبراهیم بن عمر، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل ضرب رجلاً بعصا فذهب سمعه و بصره و لسانه و عقله و فرجه و انقطع جماعه و هو حیّ بستّ دیات» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱، مراد از:«انقطع جماعه» یعنی انزال ندارد. این روایت هم دلالتش ضعیف است، چون لعلّ مراد از «انقطع جماعه» این باشد که دستگاه تناسلی او منتشر و بلند نمی شود، تا انتشاری نباشد، عمل جنسی محقق نمی شود، این روایت اگر دلالت هم داشته باشد،ناظر به فرع چهارم است. پس فرع اول که سه دلیل داشت، دلیل اول ودومش دلالت نداشت، اما دلیل سومش بعید نیست که بگوییم دلالت دارد. بررسی فرع دوم الفرع الثانی: لو تعذّر علیه الإحمال و إن کان ینزل. یعنی نطفه اش از بین رفته، یعنی نطفه اش قابلیت بچه زایی را ندارد. به بیان دیگر این آدم عقیم شده،

در اینجا چه باید کرد؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام در اینجا هم دوتا دلیل اقامه کرده اند که دیه دارد: یکی همان روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم است و دیگری روایت سلیمان بن خالد است. محمّد بن یعقوب (کلینی) عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسین بن سعید(اهوازی) عن النّضر بن سوید، عن هشام بن سالم، عن سلیمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل کسر بعصوصه فلم یملک اسنه، ما فیه من الدّیه، فقال: «الدّیه کامله، سألته عن رجل وقع بجاریه فأفضاها و کانت إذا نزلت بتلک المنزله لم تلد؟ فقال: الدّیه کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۹، با این حدیث استدلال کرده اند به احمال مرد، و حال آنکه روایت مربوط به احمال مرد نیست بلکه مربوط به این است که زن بار دار نمی شود، یعنی به قدری این زن را افضا کرده است که قدرت آبستن شدن را ندارد، این چه ارتباطی به مسئله ما دارد! چون مسئله مربوط به احمال مرد است و حال آنکه این روایت مربوط به این است که زن به اندازه افضا شده که آبستن نمی شود، مگر اینکه بگوییم در جایی که در حمل دیه کامل باشد، در احمال به طریق اولی دیه کامل است. روایت معارض مرحوم صاحب جواهر می گوید این روایت معارض دارد و آن خبر ابی بصیر است: نعم هناك حدیث معارض و هو خبر أبی بصیر ، قال: قلت لأبی جعفر(علیه السلام) ما تری فی رجل ضرب امرأه شابّه علی بطنها فعقر رحمها فأفسد طمثها (حیض) و ذکرت أنّه قد ارتفع طمثها عنها لذلک و قد کان طمثها مستقیماً، قال:« ینتظر بها سنه فإن رجع طمثها إلی ما کان و إلّا استحلفت و غرم ضاربها ثلث دیتها لفساد رحمها و انقطاع طمثها » الوسائل: ۱۹ ، الباب ۱۰ من أبواب دیات المنافع ، الحدیث ۱. صاحب جواهر می گوید این روایت معارض است با روایت قبلی، چرا؟ چون وقتی رحم فاسد شد و حیض مستقر نشد، این زن آبستن نمی شود و حال آنکه در روایت قبلی گفت دیه کامله،و در اینجا می گوید ثلث. به نظر ما این معارض نیست، زیرا مورد این روایت با مورد روایت قبلی فرق می کند، مورد روایت اول افضاست و حال آنکه در این روایت سخن از افضا نیست، بلکه می گوید کسی به او زده و این سبب شده عادت ماهیانه اش نظم خودش را از دست بدهد. ولی اگر مراد از فساد رحم، این باشد عقیم شده و آبستن نمی شود، باید در این جهت بحث کنیم که کدام یکی از این دو روایت را بگیریم، سند این حدیث(حدیث ابو بصیر) هم خوب است. پس در فرع به دیه کامل دلالت داشت، فرع دوم روایت متعارض داشت، منتها حضرت امام عمل به احتیاط کرده و فرموده دیه،و الا از نظر قواعد باید ثلث را بدهد. بررسی فرع سوم الفرع الثالث: لو تعذر علیه الالتذاذ بالجماع فرع سوم این است که جانی در اثر ضربه ای که بر «مجنی علیه» وارد کرده، لذت جماع را از او گرفته،یعنی انزال و احمال دارد، منتها از جماع خود لذت نمی برد. نظر حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام در اینجا هم می فرماید دیه کامل دارد. ولی به نظر ما دیه کامل بعید است، زیرا هیچ نوع دیه برایش نداریم، مگر روایت عبد الله بن سنان و هشام بن سالم، بگوییم حتی لذت جماع را هم می گیرد. بررسی فرع چهارم فرع چهارم این است که:« انقطع الجماع» نشر آلت نیست، یعنی دستگاه تناسلی منتشر و بلند نمی شود، در اینجا هم حضرت امام می فرماید دیه دارد، و حال آنکه اینجا از قبیل شلل است و در شلل قائل به ثلث دیه شدیم. متن تحریر الوسیله السادس: قیل: لو أصیب بجنایه فتعذر علیه الإنزال ففیه الدّیه، و کذا لو تعذر علیه الاحبال ، و کذا لو تعذر علیه الالتذاذ بالجماع، و فی الجمیع إشکال ، و الأقرب الحکومه، نعم لا یترک الاحتیاط فی انقطاع الجماع أی تکون الجنایه سبباً لانقطاع أصل الجماع و عدم نشر الآله. السابع: فی سلس البول الدّیه کامله یکی از منافعی که مطرح می باشد، سلس البول است، سلس البول گاهی دائم است،یعنی از اول صبح تا غروب است، گاهی نصف النهار است، یعنی از اول فجر تا نصف النهار است، گاهی ثلث است، پس گاهی تمام دوازده ساعت است و گاهی شش ساعت می باشد و گاهی سه ساعت،در اینجا چه کنیم؟ آقایان می گویند اگر تمام روز است، دیه کامل دارد، اگر تا نصف النهار است، در آنجا نصف دیه، اگر ثلث است،در آنجا ثلث است.

دیه سلس البول و ذهاب صوت کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه سلس البول و ذهاب صوت بحث ما در باره منافع است، یعنی گاهی جنایت بر نفس است و گاهی جنایت بر منافع است و گاهی بر اعضاست، نفس و اعضا را خواندیم، وفعلا بحث ما در باره منافع است. هفتمین منفعتی که انسان دارد، این است که فضول بدن به آسانی رد بشود،یعنی سموم بدن رد بشود، اگر دستگاه رد فاضل در انسان نباشد،انسان مشمول سموم قتاله می شود. خلاصه مجرای بول و غائط یکی از منافع انسان است که بدینویسله سموم و فضول بدن دفع می شود. حال اگر کسی بر دیگری ضربه ای وارد کرد،این سبب شد که طرف دچار سلس البول بشود،یعنی نمی تواند بول خودش را نگهدارد،در اینجا چه کنیم. اقوال مسئله ۱: قول اول قول مشهور است، مشهور می گویند اگر جنایت سبب سلس البول بشود، مطلقاً دیه دارد. اتفاقاً این مسئله دو روایت هم دارد،یعنی علاوه براینکه مشهور است،دو روایت هم دارد. البته محقق می فرماید هردو روایت ضعیف است. ما نخست روایت را می خوانیم و سپس وجه ضعفش را بیان می کنیم تا روشن شود که چرا ضعیف است،آنگاه راه جبران ضعفش را هم ارائه می دهیم. قول اول این است که مطلقاً در اینجا دیه است،دو روایت بر این مسئله دلالت دارد،قبل از خواندن روایت،کلمات علما را بخوانیم. الأول: المشهور بین الأصحاب ثبوت الدّیه فی سلس البول و هو نزوله ترشحاً لضعف القوه الماسکه. قال الشیخ: و أمّا الإفضاء فینظر فإن کان البول مستمسکاً ففیه ثلث الدّیه و إن کان مسترسلاً فعلیه الدیه و لا حکومه. المبسوط ۷/۱۵۰. و قال العلامه فی التحریر ، فی سلس البول الدیه. تحریر الأحکام: ۵/۶۱۳. و قال فی القواعد: فی سلس البول الدیه.قواعد الاحکام: ۳/، ۶۸۹. روایت غیاث بن إبرهیم ۱: و باسناده (اسناد شیخ، شیخ در در:۴۶۰، فوت کرده) عن محمّد بن أحمد بن یحیی- عمران اشعری، صاحب نوادر الحکمه در سال:۲۹۳، فوت نموده،قهراً بینهما فاصله خیلی زیاد است، فلذا سندش را در آخر تهذیب ذکر کرده،- عن محمّد بن الحسین- یعنی محمّد بن الحسین بن أبی الخطّاب است،متوفای: ۲۶۲،- عن محمّد یحیی الخزّاز- وفاتش در دست نیست- عن غیاث بن إبراهیم- ضعف در غیاث بن إبراهیم است، البته مرحوم نجاشی توثیق کرده،ولی چون زیدی است، مرحوم محقق می فرماید ضعف دارد،دلیل زیدی بودنش این است که می گوید: عن جعفر،یعنی نمی گوید:عن أبی عبد الله(علیه السلام) امام صادق علیه السلام را جزء روات فرض کرده است، ولی از نظر من چندان مشکلی در این روایت نیست،درست است که زیدی بطری است و نجاشی می گوید ثقه است،ایشان در کتب اربعه یکصد و هشتاد و یک روایت دارد، عن غیاث بن إبراهیم، عن جعفر، عن أبیه(علیه السلام): «أنّ علیّا (علیه السلام) قضی فی رجل ضرب حتی سلس بوله بالدیه کامله » الوسائل: ۱۹ ، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع ، الحدیث ۴. این روایت قابل عمل است. ۲: عبد الله بن جعفر فی (قرب الإسناد) عن السندی بن محمّد،عن أبی البختری، عن جعفر عن أبیه (علیه السلام):« أنّ رجلاً ضرب رجلاً علی رأسه فسلس بوله فرفع إلی علی(ع) فقضی فیه بالدّیه فی ماله» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع ، الحدیث ۲. ضعف این روایت بخاطر ابی البختری است، کسی او را تضعیف نکرده، منتها ابن الغضائری می گوید کذّاب، چرا می گوید کذّاب؟ چون روایاتی را در مقامات ائمه نقل کرده، جناب ابن الغضائری نسبت به این روایاتی که در مقامات ائمه اهل بیت است بد بین است و آنها را نوعی غلو تلقی کرده است،تمام کسانی که زیر تیغ ابن غضائری ذبح شده اند،غالباً گناه شان همین بوده، اینها را غالی می داند،چرا می گوید غالی است؟ چون روایاتی را در

مقامات ائمه اهل بیت نقل می کند که از نظر آنها کذب است فلذا گفته اند: غال و کذاب،ولی دیگران خیلی مذمت نکرده اند، اسم ابی البختری،وهب (به سکون هاء) بن وهب است. این ضعف این روایت. ولی خدا رحمت کند مرحوم صاحب جواهر می گوید بر فرض اینکه این دو روایت سندش ضعیف باشد، اما این دوتا مؤید دارد،یک مؤید در بعصوص، مؤید دیگر هم در عجان است، مثلاً اگر کسی به بعصوص کسی ضربه وارد کند، معنای بعصوص و عجانه را قبلاً خواندیم. روایت سلیمان بن خالد محمد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسین ابن سعید، عن النّضر بن سوید- ثقه است- عن هشام بن سالم- ثقه است- عن سلیمان بن خالد- ثقه است- قال سألت أبا عبد الله - علیه السلام- عن رجل کسر بعصوصه فلم یملک أسته- بفتح الف و سکون السین، ریح یا غائط- ما فیه من الدّیه، فقال: «الدّیه کامله،و سألته عن رجل وقع بجاریه فأفضاها کانت إذا نزلت بتلک المنزله لم تلد؟ فقال: الدّیه کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۹ من أبواب دیات المنافع، الحدیث ۱، البته این روایت راجع به ما نحن فیه نیست،چون بحث ما در سلس البول است،اما قابل استیناس است، استدلال دلیل است،اما استیناس، انس است، یعنی فقیه و مجتهد با این روایات می تواند استیناس کند،استیناس از انس است ولذا در فقه داریم که می گویند:« و یمکن أن یستدل و یمکن أن یستأنس». روایت اسحاق بن عمار و عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب،عن اسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول:« قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی الرّجل یضرب علی عجانه فلا یستمسک غائطه، و لا بوله أنّ فی ذلک الدّیه کامله» همان مدرک، الحدیث۲، باز استیناس است، چون بحث ما فقط در بول است،ولی این روایت هردو را می گوید، مرحوم صاحب جواهر می گوید: جناب محقق! بر فرض اینکه این دو روایت ضعیف باشند، اما اینها به وسیله دو روایت دیگر قابل تایید است. بنابراین، فتوای مشهور بی اشکال است که دیه کامل دارد،در مقابل این فتوا، که حتی خود شیخ هم در مبسوط این فتوا را دارد، ولی در نهایه یک فتوای دیگری دارد، آن کدام است؟ ایشان در مبسوط می گوید باید اندازه گیری کنیم، اگر بیست و چهار ساعت است یا دوازده ساعت است،در آنجا دیه است، اما اگر از صبح تا ظهر است،دو ثلث است، اگر تا ساعت نه است، یعنی ضحی، ضحی به وقتی می گویند که آفتاب کمی بلند می شود، اهل سنت یک نمازی دارند بنام صلات ضحی، تقریباً ضحی ساعت نه صبح است. معلوم می شود که یک چنین روایتی داریم. روایت اسحاق بن عمار محمّد بن الحسن (شیخ طوسی) باسناده عن محمّد بن یحیی-یحیی عطار قمی، که شیخ کلینی است- عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن إسماعیل- مجمد بن إسماعیل چند تاست، یک محمد بن إسماعیل داریم که کلینی از او بدون واسطه نقل می کند، می گوید محمّد بن اسماعیل عن فضل بن شاذان، ولی این محمّد بن اسماعیل بن بزیغ است، اما آن محمد بن أسماعیل که از فضل بن شاذان نقل می کند، شیخ کلینی است، کلینی۳۲۹ فوت کرده،ولی این محمدّ بن اسماعیل معاصر با امام جواد و امام هادی است- عن صالح بن عقبه- صالح بن عقبه در سند زیارت عاشوراست، البته صالح بن عقبه توثیق نشده-، عن إسحاق بن عمّار روایت سندش بد نیست،اما مضمونش مشکل دارد- عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سأله رجل و أنا عنده عن رجل ضرب رجلاً فقطع بوله، فقال له: «إن کان البول یمرّ إلی اللیل فعلیه الدّیه لأنّه قد منعه المعیشه، و إن کان إلی آخر النهار فعلیه الدّیه، و إن کان إلی نصف النهار، فعلیه ثلثال الدّیه، و إن کان إلی ارتفاع النّهار فعلیه ثلث الدّیه» همان مدرک،الحدیث۳، آیا به این روایت عمل کنیم یا به آن دو روایت قبلی عمل کنیم که اصلاً این تفصیل در آنها نبود؟ اگر بخواهیم جمع کنیم، ممکن است جمع کنیم، بگوییم آن دو روایت را حمل می کنیم به جایی که سلس البول شان، تمام بیست و چهار ساعت یا تا آخر عمر است، اگر بخواهیم جمع کنیم،جمعش کنید، اما مرحوم مفتاح الکرامه می گوید از نظر من عمل به این روایت مشکل است،چرا؟ چون اسلام دین ساده است،این گونه طبقه بندی کردن و اندازه گیری خیلی مشکل است، باید قانون به گونه ای باشد که مردم بتوانند به آن عمل کنند،چگونه بدانیم که تا

نصف النهـار است و چه گونه بـدانیم که تا فلان وقت دیگر است ولـذا ایشان می گویـد از نظر من عمل به این روایت مشـکل است. متن تحریر الوسـیله فی سـلس البول الـدّیه کـامله إن کـان دائماً علی الأقوی، و الأحوط ذلک إن دام تمام الوقت، کما أنّ الأحوط فیمـا کـان إلی نصف النهـار ثلاث الـدّیه و إلی ارتفاعه ثلثها، و فی سائر أجزاء الزمان الحکومه، و المراد من الـدوام أو تمام الیوم أو بعضه هو کونه کـذلک فی جمیع الأیام، و إن صار کذلک فی بعض الأیام و برأ ففیه الحکومه. معلوم می شود که حضـرت امام به این روایت دوم عمل می کند که شیخ هم در کتاب نهایه به آن فتوا داده است. الثامن: فی ذهاب الصوت کلّه الـدّیه کامله، و إذا ورد نقص علی الصوت کما لو غنّ أو بـحّ فالظاهر الحکومه، و المراد بذهاب الصوت أن لا یقدر صاحبه علی الجهر، و لا ینافی قدرته علی الاخفات. اگر به کسی جنایت کند و این جنایت متوجه صوت دیگری شد،یعنی جانی کاری کرد که مجنی علیه جوهر صـدای خود را از دست بدهـد،در اینجـا دیه کامـل دارد، چون صوت برای انسان خیلی ارزشـمند است و قیمت دارد، انسانی که صوتش بیرون نیاید،زندگی برای او مانند زندان است، مخصوصا اگر نسبت به یک قاری قرآن یا واعظ و مـداحی یا یک هنر مندی که در آمدش از طریق صوت و صدایش است،این جنایت انجام بگیرد. اما اگر جنایت به گونه ای باشد که صوت خود را از دست ندهد، ولی از بینی صحبت می کند،«غنّ» یعنی صدایش از بینی در می آید.یعنی هم صدایش از بینی در می آیـد یا کاری کند که صدایش گلو در می آید،یعنی یکنوع گرفتگی در گلویش پیدا می شود،در اینجا چه باید کرد؟ امـام می فرمایـد حکـومت دارد،چرا؟ چـون در اولی بـه تمـام معنـا ساقـط کرده اسـت،امـا در دومی به تمـام معنـا سـاقط نیست،بلکه یا غنّه دارد یا گرفتگی صدا دارد، مراد از ذهاب صوت این است که جوهر صوت بیرون نیاید،نه اینکه به کلی صدا از بین برود.

ص: ۴۹

دیه ذهاب صوت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضـوع: دیه ذهـاب صـوت ذهـاب صـورت بر سه قسم است: الف: گـاهی صـدا به کلی از بین می رود، یعنی تارهـای صوتی آنچنان لطمه می بیند که اصـلاً صدا در نمی آید. ب: گاهی جنایت به گونه ای است که صدا در می آید،منتها یا از بینی است که به آن غنّه می گویند، یا به صورت گرفتگی است که به آن بح می گویند. دیدگاه حضـرت امام خمینی (ره) حضـرت امام در اولی قائـل بـه دیـه کـامله است،ولی در دومی می فرمایـد:« الظـاهر الحکـومه، من مجـدداً روایـات را دیـدم، روایـات در دو جاست، یکی در باب یکم از ابواب دیات اعضاء. ۱: و روی الکلینی أیضاً بأسانیـده الآتیه إلی کتاب ظریف، و کذا الصّدوق إلّا أنّ فی روایتهما، «فالدّیه فی النّفس ألف دینار، و فی الأنف ألف دینار، و الضوء کلّه من العینین ألف دینار، و البحح ألف دینار، و اللسان إذا استوصل ألف دینار» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۳، فتوای امام با این روایت مخالف است، چـون امـام در بحـح می گویـد: الحکومه، وحـال آنکه این روایت می گویـد: الـدّیه. ۲: محمـد بن یعقـوب،عن علیّ بن إبراهیم، عن محمـد بن عیسـی ، عن یونس و عن عـدّه من أصـحابنا ، عن سـهل بن زیاد ، عن محمد بن عیسـی ، عن یونس أنه عرض علی الرضـا(علیه السـلام) کتاب الـدیات و کان فیه :« فی ذهاب السـمع کلّه ألف دینار ، و الصوت کلّه من الغنن و البحح ألف دینار ، و شـلل الیدین کلتاهما الشـلل کلّه ألف دینار و شـلل الرجلین ألف دینار» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۱ من أبواب دیات

المنافع،الحديث ۱، چطور حضرت امام بـا ایـن دو روایـت صـریح که یکی فقـط در بـح است و دومی غنه را هم آورده، دیه کامـل؟ لابـد ایشـان یکنوع در روایت ظریف را احساس کرده و الا بعیـد است که ایشان این دو روایت را صـریح بدانـد و فتوا ندهـد. بنابراین، احوط این است که بگوییم هر صورت الف دینار،ذهاب الصوت الألف دینار،بحح الف دینار،غنّه الف دینار،و مراد از صوت کلّه،یعنی کل الأقسام،از این مسئله رد بشویم،چون دیروز مسئله کامل نشـد. المسأله الأولی: لو جنی علیه فذهب صـوته کلّـه و نطقـه کلّـه فعلیـه الـدّیتان. اگر جـانی بر کسـی جنـایتی وارد کرد،کـه هـم صـدای او از بیـن رفـت و هـم سـخن گفتنش،یعنی نطق هم از بین رفت، حکمش چیست؟ دیـدگاه حضـرت امـام خمینی (ره) حضـرت امام می فرمایـد دو دیه دارد (دیتـان)، بحث در این است که آیـا دو منفعت از بین رفته یـا یـک منفعت؟ کسانی که می گوینـد دو دیه دارد، می گوینـد در اینجـا دو منفعت است، صوت یک منفعت است و منطق یک منفعت دیگر است. بیان صاحب جواهر صاحب جواهر می فرماید صوت این است که از تمرکز هوا صوت اخراج می شود و هیچ ارتباطی به لسان ندارد. ممکن است کسی اصلاً زبانش را تکان ندهـد و در عین حـال صـدا در می آیـد، صوت یک مسئله است،نطق هم یک مسئله دیگر، به دلیل اینکه گاهی انسان بـدون لسـان هم می توانـد صوت را اخراج کنـد. بیـان صـاحب جواهر و فی الجواهر أنّهما منفعتان متباینتان ذاتا و محلا ، فإن الصوت ینشأ من الهواء الخـارج من الجوف و لاـ مـدخل فیه للسـان ، و لکـلّ منهما نصّ علی حکمه. جواهر الکلام: ۴۳/۳۱۶. حال باید دانست که زبان چه نقشـی در صوت دارد؟ نقش زبان در صوت این است که صوت را رنگ آمیزی می کند به صورت «الف، باء» و در حقیقت صوت را از حالت یکنواختی بیرون می آورد، اگر زبان کسـی را قطع کننـد، صوت دارد،اما نطق ندارد،چون زبـان است که این تمرکز هـوا را رنـگ آمیزی می کنـد و به صورت حروف در می آورد، پس هر کـدام از اینهـا یـک نقشـی دارد، یـک نقشـش در صـوت است، دیگری نقشش در این است که این صوت را رنگ آمیزی کنـد و به صورت حروف در بیاورد. بنابراین، اگر بگوییم هردو دیه دارد ظاهراً بعید نیست. بعضـی می خواهند بگویند که این از قبیل شلل است، صوت دیه کامل دارد،اگر نطق ندارد، نطق شلل است و در آن ثلثان من الدّیه،و حال آنکه این گونه نیست، یعنی از قبیل شلل نیست،چون شلل آن است که زبان حرکت نداشته باشـد،ولی این آدم زبانش قشنگ حرکت می کند،اما نمی تواند آن صورت را تقسیم کند نسبت به حروف بیست و هشتگانه یا حروف سی دو گانه،شلل به آن می گویند که زبان اصلاً حرکت نکند،یک پارچه گوشتی است که هیـچ حرکتی از خود نـدارد، ولی در زبـانن حرکت دارد، منتهـا قـادر بر این نیست که آن صوت را تبـدیل و تقسیم بر حروف کنـد، ظاهراً د دیـه دارد(دیتـان» همـانگونه کـه امـام فرمـوده برای مـا اقـوی است. بنـابراین،اگر بگـوییم دیه دارد،بعیـد نیست،بعضـی هـا می گوینـد این از قبیـل شـلل است، ولی این درست نیست. المسـأله الثـانیه: اگر صوت مجنی علیه نسبت به برخی از حروف است،اما نسبت به برخی دیگر نیست، صوتش رفته، مثلاً حرف «قاف و غین» را نمی تواند بگوید، اما حرف «شـین و سـین » را می تواند بگوید، برخی از حروف را می تواند ادا کند، برخی دیگر را نمی تواند ادا کند،در اینجا چه بگوییم؟ در اینجـا به نظرم الهـام بخش باشـد، کـدام؟ قبلاًـ گفتیم اگر لسـان کسـی را لطمه زدنـد، گفتیم میزان مسـاحت لسان نیست، بلکه میزان مقـدار عجزی از تکلم است، یعنی میزان این است که چه مقـدار از حروف را تکلم می کنـد و چه مقـدار را تکلم نمی کنـد، مثلاً اگر نصف زبان کسـی را قطع کردنـد،اما ربع حروف را نمی توانـد تکلم کنـد، در اینجا ربع دیه است، یا اگر نصف زبـان کسـی را قطع کنـد، او نصف حروف را نمی توانـد تکلم کنـد، اینجا نصف دیه است،همان گونه که در لسان عرض کردیم که میزان مساحت نیست، بلکه میزان قـدرت بر تکلم است، صوت نیز از همان قبیل است- هر چنـد نص نداریم- خلاصه میزان تعـداد حروفی است که این آدم عاجز است، اگر نیمی از حروف الف و باء را نمی توانـد بگوید نصف دیه، ربع را نمی توانـد بگویـد، ربع دیه دارد و هکـذا. متن تحریر الوسیله لو ذهب صوته بالنسبه إلی بعض الحروف و بقی بالنسبه إلی

بعض یحتمل فیه الحکومه- چرا؟ چون نص نداریم- و یحتمل التوزیع کما مرّ فی أصل التکلّم- یعنی قیاس کنیم صوت را به لسان، یعنی همان گونه که در لسان میزان مساحت نبود،بلکه ادای حروف بود،در اینجا نیز همان است – و الأحوط التصالح. چرا احوط تصالح است؟ چون اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد. ولی دیه حسب الحروف در نزد ما اقوی است،البته تصالح احوط است. المسأله الثالثه: فی ذهاب المنافع الّتی لم یقدّر لها دیه الحکومه، کالنّوم و اللمس و حصول الخوف و الرعشه و العطش و الجوع و الغشوه و حصول الأمراض علی أصنافها. حضرت امام در این گونه موارد- مانند لم، خوف، رعشه، جوع و غشوه- می فرماید: الحکومه. ولی بهتر این است که بگوییم اگر در این گونه موارد قابل معالجه باشد، جانی هزینه معالجه را بدهد و بقیه چیز ها را. المسأله الرابعه مسئله چهارم این است که گاهی از اوقات انسان به کسی جنایت می کند، اما به نفع مجنی علیه تمام می شود یا لا- اقل به ضررش تمام نمی شود، مثلاً خال بزرگی در صورت دارد، آن خال را از بین می برد، یا انگشت اضافی دارد که مردم ازش یکنوع تنفر دارند، آن را قطع می کند،در این موارد نمی توانیم بگوییم الحکومه، چون حکومت درجایی است که در شیء کاستی ایجاد کند،این جانی نه تنها کاستی ایجاد نکرده،بلکه زیبایی ایجاد نموده است، در اینجا باید مسئله را به باب دیگر ببریم و آن این است که هردو نفر نزاع دارند، مجنی علیه می گوید از روی ظلم خالم را کنده است، یا با زور انگشت اضافی (ششم) را قطع کرد، کاری کند که این دو نفر درگیر نشود، این بستگی به بیئه و محیط دارد. خلاصه کاری بکند که اینها از همدیگر راضی بشوند. بنابراین، اگر می گوییم حکومت،این درجایی است که نصی در آنجا نباشد و علاوه بر آن، طرف را فلج و ناقص کند،در اینجا نه تنها فلج و ناقص نکرده، بلکه یکنوع زیبائی هم ایجاد کرده است، ولی چون این کار را با زور انجام داده، فلذا باید تصالح کنند. متن تحریر الوسیله المسأله الرابع: الأرش و الحکومه التی بمعناه إنّما یکون فی موارد لو قیس المعیب بالصحیح یکون نقص فی القیمه، فمقدار التفاوت هو الأرش و الحکومه التی بمعناه ، و أما لو فرض فی مورد لا توجب الجنایه نقصاً بهذا المعنی و لا تقدیراً له فی الشرع کما لو قطع إصبعه الزائده أو جنی علیه و نقص شمّه و لم یکن فی التقویم بین مورد الجنایه و غیره فرق فلابدّ من الحکومه بمعنی آخر ، و هی حکومه القاضی بما یحسم ماده النزاع، إما بالأمر بالتصالح أو تقدیره علی حسب المصالح أو تعزیره. المقصد الثالث: فی الشجاج و الجراح شجاج به جنایتی می گویند که بر سر و صورت وارد بشود البته بنا بر اینکه صورت هم ملحق به سر باشد-، خلاصه هر جنایتی که بر سر یا بر صورت انجام می گیرد، عرب به آن می گویند: الشّجاج. البته یک بحث است که آیا صورت جزء سر است یا جزء سر نیست؟ روایات صورت را ملحق به رأس کرده. بلی، گوش ها را گفته اند جزء سر نیست، یعنی گوش ها برای خودش حکم جداگانه دارد. در هر صورت بحث ما در باره ی جنایاتی است که بر سر وارد می شود، جراح به جنایاتی می گویند از گردن به پایین وارد می شود، مثلاً جانی با چاقو بر دست یا سینه کسی بزند،به این می گویند جراح. ما نخست شجاج را بحث می کنیم، مرحوم صاحب شرائع و لمعه شجاج را ده قسمت کرده اند، یعنی انواع جنایتی که بر سر واقع می شود، بر ده قسم است، که برخی از آنها قابل قصاص و برخی قابل قصاص نیست، چرا قابل قصاص نیست؟ چون ممکن است قصاص منجر به مرگ طرف بشود. در بعضی از کتاب ها شجاج را بر سیزده قسم تقسیم کرده اند، پس یک اختلاف در عدد داریم که آیا ده تاست یا سیزده تا؟ بعداً یک بحث دیگر داریم و آن اینکه در شمارش اختلاف داریم، مثلاً متن شرائع از درجه ضعیف گرفته تا درجه قوی را شمرده،در بعضی از شمارش ها پس و پیش شده، انسان نمی داند که کدام قوی است و کدام ضعیف؟ بنابراین،دو نوع اختلاف است، یک اختلاف در شمارش این جنایت هاست که آیا ده تاست یا سیزده تا؟ اختلاف دوم در اسماء درجه بندی اینهاست. بیان محقق در شرائع و المحقق قد جعلها بالترتیب التالی:الحارصه، ثمّ الدامیه، ثمّ المتلاحمه، ثمّ السماق، ثمّ الموضحه، ثمّ الهاشمه، ثمّ المنقله، ثمّ المأمومه. اما دیگران گاهی گفته اند ده تاست،و گاهی گفته

انـد سیزده تاست. حتی در اسـماء هم اختلاف دارنـد. قـد عدّها فی الکافی بالنحو التالی: الحارصه، ثمّ الدامیه، ثمّ الباضـعه، ثمّ المتلاحمه، ثمّ السـمحاق، ثمّ الموضـحه، ثمّ الهاشـمه، ثمّ المنقّله، ثمّ الأمّه و المأمومه، ثمّ الجائفه، و گاهی از اوقات تا سیزده را شمرده اند. خلاصه هم در تعدادش اختلاف است و هم در اسـمای آنها. ولی ما اگر بخواهیم رأی و نظر جزمی بگیریم، کار به این اسـماء نـداریم، بلکه طبق روایـات پیش می رویم. روایات هر اسامی را که آوردنـد،همان را انتخاب می کنیم، هر کـدام را اشد شمردند، همان را می شماریم، و گاهی ممکن است اختلاف پیدا کنیم. البته اهل لغت ممکن است با روایات اختلاف پیدا کننـد، هم از نظر تعـداد و هم از نظر شـناسایی در جات اینها از نظر شدت،اینها را باید طبق روایات معنی کنیم. إتفق الکلّ علی أنّ الأول، الحارصه. گویا همه آقایان حارصه را قبول دارند، حارصه این است که یک خراشـی در بدن کسی وارد کنیم،به آن می گویند حارصه.

ص: ۵۰

دیه حارصه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضـوع:دیه حـارصه بحث مـا در بـاره دیـات شـجاج است، جراحـاتی که بر سـر و صـورت وارد می شود، به آن می گوینـد:« شجـاج»، ظاهراً این در حـدود هشت تا، یا ده تاست،مرحوم کلینی به این نحو ضـبط کرده است: و قـد عـدّها فی الکافی بالنحو التالی:الحارصه، ثمّ الدامیه، ثمّ البازغعه، ثمّ الملاحمه، ثمّ السـماق،ثمّ الموضـحه، ثمّ الهاشمه، ثمّ المنقّله، ثمّ الأمّه، ثمّ المأمومه، ثمّ الجائفه. اولین چیزی را که آقایان از شـجاج ذکر می کننـد «الحارصه- بالمهملات، یعنی هیـچ یک از حروفش نقطه ندارد» است. البته در بعضی از نسخ: «الخارصه» است،یعنی «بالخاء المعجمه»،قهراً در بعضی از نسخ «الخرص» است،اردبیلی می گوید: «الجرحه»،من که کتاب لغت را نگاه کردم، معنای مناسب همان «حرص، بالمهملات،یعنی همه ی حروفش بـدون نقطه » است، خرص به معنـای «قشـر» است، قشـر الجلـد، غالبـاً موقعی که انسـان نـاخن دارد و بـا ناخنش گاهی جلـد کسـی را می کنـد، اما خارصه،من وقتی را لغت را گشـتم،معنای مناسبی پیدا نکردم، حتی در سوره مبارکه الزاریات دارد که « قُتِلَ الْخَرَّ اصُونَ» (۱۰) خرّاص به آدم های ظنّان و تخمین زن و حـدس زن می گویند، یعنی آدمی که حدس می زند. خلاصه مناسب همان حارص و حرصه،نه خـارص و خرصه. در هر صورت حـارصه و حرص به معنای «قشـر» است،اما خارصه و خرص به معنای تخمین اسـت که مناسبت بـا اینجـا نـدارد،حتی به آدم حریص از این جهت حریص می گوینـد که به قـدری در سوال کردن و طلب نمودن اصـرار می کند اینگار پوست کلّه ی انسان را از بسیاری سوال کردن می کند. حال که معنای حارصه را دانستیم و نیز فهمیدیم که منـاسب بـا «نحن فیه» حـارصه است نه خـارصه. حـال می پردازیم به دیه حـارصه و اینکه دیه حارصه چه مقـدار است؟ دیه حارصه یک شتر است،امام صادق (علیه السلام) می فرماید أرش الخدش در اسلام آمده، ارش الخدش همان حارصه است که دیه اش یـک شتر است،در این زمینه روایت هم داریم که روایت منصور بن حـازم است، بعضـی می گوینـد خبر، و حال آنکه صحیحه است. روایت منصور بن حازم و باسـناده (اسـناد شـیخ) عن محمـد بن محمّـد بن علیّ بن محبوب- ما دوتا ابن محبوب داریم، یـک ابن محبوب داریم که همـان حسن بن محبوب است، ایشـان از رواتی است که از امـام کـاظم و امام هشـتم روایت دارد، که در یکصدو پنجاه تولدش است، در سال دویست و سـی چهار فوتش است،اما کسـی که در این سـند آمده،محمّد بن

علیّ بن محبوب است،ایشان «ممّن لم یرو عنهم السلام،معاصر با ائمه بوده،اما بلا واسطه از آنها روایت ندارد،لی ثقه است، سند شیخ به محمّد بن علیّ بن محبوب صحیح است، روایت را از کتاب محمّد بن علیّ بن محبوب گرفته، سندش هم در آخر کتاب ذکر کرده است –عن أحمد بن محمّد- خالد یا عیسی،هر کدام که باشد، مسلّماً ثقه است- عن الحسن بن علیّ- حسن بن علیّ بن الوشّاء است،عن ظریف- ظریف بن نافع که ثقه است، بلی، اگر مراد از حسن بن علیّ بن الفضّال باشد، او جزء فطحی هاست و روایت می شود موثق، ولی بعید است که او باشد، در هر حال روایت معتبر است–،عن منصور بن حازم، عن أبی عبد الله علیه السلام: «فی الخرصه،شبه الخدش بعیر»الوسائل: ج ۱۹، الباب۲ من أبواب دیات الشّجاج و الجراح، الحدیث۱۴، پس این روایت در حارصه قائل به بعیر و شتر واحد شد. بیان شیخ طوسی شیخ طوسی فرموده روایاتی که می گوید در حارصه بعیر است،گفته بعیر مربوط به دامیه است،»حارصه» آن است که فقط پوست را می کند، دامیه آن است که پوست را می کند و کمی هم وارد گوشت می شود و خون هم از آن بیرون می آید، منتها یا خون مانند اشک چشم بیرون می آید یا سیلان پیدا می کند، مرحوم شیخ بعیر واحد را به دامیه زده است،منتها نه بخاطر این روایت،بلکه به برکت دو روایت دیگر و الا این روایت حارصه را در مقابل دامیه قرار داده،در حارصه گفته بعیر واحد،در دامیه گفته بعیران. البته نه این روایت،دو روایت دیگر داریم که از نظر سند به پایه این روایت نمی رسد. روایت مسمع بن عبد الملک ۱: و عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد ، عن محمد بن الحسن بن شمّون ، عن عبدالله بن عبدالرحمن الأصم ، عن مسمع بن عبدالملک ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: قال أمیر المؤمنین(ع): «قضی رسول الله(صلّی) فی المأمومه ثلث الدیه ، و فی المنقّله خمس عشره من الابل ، و فی الموضحه خمساً من الابل ، و فی الدامیه بعیراً...،» همان مدرک،الحدیث۶، ایشان به برکت این دو روایت فرموده یک شتر مال دامیه است نه مال حارصه که کمی پوست را می کند. ولی این روایت نمی تواند در مقابل روایت صحیحه عرض اندام کند،چرا؟ چون در سندش عبد بن عبد الرحمان الأصمّ است، شیخ نجاشی می فرماید این آدم ضعیف است،حتی بعضی نسبت کذّاب را هم به او داده اند. ۲:عن علیّ بن إبراهیم ف عن أبیه ، عن النوفلی ، عن السکونی عن أبی عبدالله(علیه السلام) ،« أنّ رسول الله(ص) قضی فی الدامیه بعیراً ، و فی الباضعه بعیرین و فی المتلاحمه ثلاثه أبعره ف و فی السمحاق أربعه أبعره» همان مدرک، الحدیث۸، این روایت هم اگر تک و تنها بود،حجت بود،ولی چون معارض دارد، از این رو نمی تواند حجت باشد ولذا ما روایت اول را که اقوی سنداً است می گیریم. بعید نیست که در استنساخ ها اشتباه صورت گرفته باشد،یعنی دامیه با حارصه اشتباه گرفته شده باشد. بنابراین، روایت منصور بن حازم معتبر است ولذا می گوید: «و فی الحرصه شبه الخدش بعیر، و الدامیه بعیران». ما در عین حالی که این دو روایت را تضعیف کردیم، ولی بعداً به این دو روایت عمل خواهیم کرد، یعنی ما به روایتی عمل می کنیم که می گوید: «بعیر واحد». متن تحریر الوسیله الأول:الحارصه بالمهملات و المعبّر عنها فی النصّ بالحرصه،و هی الّتی تقشر الجلد شبه الخدش من غیر إدماء، و فیها بعیر، و الأقوی أنّها غیر الدّامیه موضوعاً و حکماً، و الرّجل و المرأه سواء فیها و فی أخواتها،و کذا الصغیر و الکبیر. حضرت امام می فرماید روایاتی که دامیه را به معنای حارصه گرفته اند،چندان درست نیست،بلکه دامیه غیر از حارصه است هم موضوعاً و هم حکماً، از نظر موضوع غیر هم هستند،چون در حارصه خون ریزی نیست،اما در دامیه خون ریزی است،حکم شان هم فرق می کند،چرا؟ چون در حارصه یک بعیر است و حال آنکه در دامیه دو بعیر می باشد نه یک بعیر. آنگاه می فرماید زن و مرد در این حکم یکسانند،چرا؟ لأنّ المرأه تساوی الرجل إلی ثلث الدّیه، ولی ما هنوز به ثلث دیه نرسیده ایم،چون ثلث دیه، سی و سه تاست و حال آنکه دیه ما صد تاست که ثلثش سی و سه تا و خورده ای است،دیه ما صد تاست، ثلثش سی و تا و خورده ای است، «و الرجل و المرأه فیها و فی أخواتها- حتی در دامیه و حتی در چیز های دیگر- و کذا الصغیر و الکبیر،چرا؟ أخذاً بإطلاق الأدله، دلیل مطلق

است، مرأه فقط در ثلث به بالاتر فرق می کند،اما تا به ثلث نرسیده یکسان است.. خلاصه نظر امام از اینکه می فرماید حارصه غیر از دامیه است، می خواهد با این حرفش روایت مسمع و روایت سکونی را رد کند. الثانی: الدامیه، و هی الّتی تدخل فی اللحم یسیراً و یخرج معه الدّم، قلیلاً کان أم کثیراً بعد کون الدخول فی اللحم یسیراً، و فیها بعیران. مرحله دوم از شجاج دامیه است،دامیه از «دم» گرفته شده، یعنی جانی پوست طرف را زد و این ضربه به لحم و گوشت هم رسید و خون هم بالاـ آمد، چون اگر خون بالاـ نیاید، به آن دامیه نمی گویند. و یخرج معه الدّم، قلیلاً کان- به آن می گویند دامعه، از دمع می گیرند، دمع به معنای اشک چشم است- أم کثیراً یعنی دامیه، خلاصه فرق نمی کند که کم باشد یا زاید- بعد کون الدخول فی اللحم یسیراً، و فیها بعیران. میزان در دامیه این است که وارد گوشت شود و لو قلیل و کم، منتها اشخاص فرق می کنند،بعضی ها پر خون هستند،خون شان بالا می زند و سیلان پیدا می کند،بعضی ها کم خون هستند،یعنی دامعه هستند، مانند اشک چشم از آنان خون بیرون می آید، این جهت فرق نمی کند، میزان این است که وارد گوشت بشود، اما به شرط اینکه خیلی عمق پیدا نکند،چون اگر عمق پیدا کند، در آینده حکمش را بیان خواهیم کرد دلیل مسئله اولاً باید قبول کنیم که دامیه غیر از دامعه است، فرقش این است که در دامیه سیلان است، اما در دامعه سیلان نیست،دلیل این مسئله همان روایت منصور بن حازم است که سندش هم سند خوبی بود:« فی الخرصه،شبه الخدش بعیر و فی الدامیه بعیران» و اصحاب هم به این روایت عمل کرده اند، محقق در شرائع روشن تر می فرماید. الثالث: المتلاحمه: و هی الّتی تدخل فی اللحم کثیراً، لکن لم تبلغ المرتبه المتأخره، و هی السمحاق، و فیها ثلاثه أبعره و الباضعه هی المتلاحمه. متلاحمه از لحم مشتق است، متلاحمه آن است که پوست را کنده وارد گوشت شده و عمق هم در گوشت ایجاد کرد، عمق بیشتری پیدا کرد، البته آن عمقی که به مرحله ی بعدی برسد، گاهی عمقش کم است و گاهی عمقش بیشتر است،این درجایی است که عمقش بیشتر باشد، منتها نباید به مرحله ی بعدی که سمحاق است برسد. حضرت امام می فرماید، باضعه، همان متلاحمه است، یعنی اگر در بعضی از روایات باضعه آمده که در آنجا سه شتر است،باضعه و متلاحمه یکی هستند، این را در جلسه آینده می خوانیم. اما در متلاحمه سه شتر است،در روایت منصور در این مورد چیزی نیامده است، «و فی الباضعه و هی ما دون المسمحاق ثلاث من الإبل»،در روایت منصور که روایت صحیحه است، به جای کلمه متلاحمه چه آمده، الباضعه آمده است، حضرت امام می خواهد بگوید مصدر دلیل من همین است،مدرک من همین است، چرا؟ چون همین مسئله که در دامیه سه شتر است،در روایت مسمع و روایت سکونی آمده، و ما در قبلاً گفتیم که سند آنها ضعیف است،و لا اقل گفتیم معادل نیست، غرض اینکه کسی نگوید که شما در آنجا که به نفع تان است،می پذیرید، اما آنجا که به نفع شما نیست،رد می کنید،ما قبلاً همین دو روایت را رد کردیم، ولی در اینجا استناد می کنید؟ حضرت امام می فرماید من به این دو روایت استناد نمی کنم،استناد من به همان روایت منصور بن حازم است و در آنجا به جای کلمه ی متلاحمه، کلمه الباضعه آمده است و باضعه و متلاحمه یک چیز هستند نه دو چیز. در روایت منصور بن حازم این گونه آمده است: «فی الخرصه شبه الخدش بعیر، و فی الدامیه بعیران و فی الباضعه و هی ما دون السمحاق ثلاث من الإبل» متلاحمه و باضعه یکی هستند و مصدر ما همین روایت است. بلی، در آن دو روایت آمده، یعنی در آن دو روایت روشن تر آمده، یکی روایت شش بود و دیگری هم روایت هشت. قال أمیر المؤمنین(ع): «قضی رسول الله(صلّی) فی المأمومه ثلث الدیه ، و فی المنقّله خمس عشره من الابل ، و فی الموضحه خمساً من الابل ، و فی الدامیه بعیراً... و قضی فی المتلاحمه ثلاثه أبعره» به جای باضعه،کلمه متلاحمه آمده است. البته این به مقصود ما نزدیک تر است،ولی ما سندش را نپذیرفتیم. منتها باید دانست که چرا به متلاحمه می گویند: متلاحمه،با اینکه خون فوران می کند،در عین حال می گویند متلاحمه؟ می گویند این از باب :«تفأّلوا بالخیر تجدوه» به امید اینکه انشاء الله جوش خواهد خورد، یعنی بهم نزدیک خواهند شد و جوش خواهند خورد،

یکنوع تفأل به خیر است.المتلاحمه، یعنی لحم ها بهم می خورد و خوب می شود.

ص: ۵۱

دیه دامیه، متلاحمه،سمحاق و موضحه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه دامیه، متلاحمه،سـمحاق و موضـحه همان گونه که قبلًا گفتیم در حارصه بعیر واحـد است، یعنی دیه حارصه یک شتر است،در دامیه دو شتر است، در «متلاحمه» ثلاثه أبعره می باشد،ولی از بعضـی از روایات استفاده می شود که باضعه همان متلاحمه است ولذا گفته اند در باضعه سه شتر است،از بعض دیگر استفاده می شود که باضعه همان دامیه است که در آن باید دو شتر داد،بالأـخره روایاتی که در دامیه آمـده مشـکل ساز است، اگر باضـعه جزء متلاحمه است، سه شتر است،اگر جزء دامیه است. پس دیه اش دو شتر است نه سه شتر. پس ما دو دسـته روایات در باضـعه داریم،گاهی می گویند در باضعه سه شتر است و گاهی می گویند بعیران، یعنی سه شتر، «بضع» در لغت به معنای «شّق» آمده،»بضع، أی شق» مضبع به آن آلتی می گویند که جلد و امثال جلد (مانند پارچه) را قطع می کند، باضـعه آن است که یکنوع قطع در آن است. علی حال بحث نسبت به گذشته نیست،گذشـته صاف و روشن است،یعنی در حارصه یک شتر است و در دامیه دو شتر، مشـکل در روایاتی است که در اطراف باضـعه آمـده،گـاهی آن را ملحق کرده است به متلاـحمه و گاهی ملحق کرده است به دامیه. آنجا که به متلاحمه ملحق کرده، گفته سه شتر، آنجا که به دامیه ملحق نموده،گفته دوتا شتر، بایـد بین این روایات جمع کنیم. ما نخست روایات را می خوانیم و سپس بیـن آنهـا جمع می کنیم، چهـار روایت باضـعه را به متلاـحمه ملحـق کرده است. روایـات ۱: صـحیح ابن سـنان عن أبی عبدالله(علیه السلام) أنّه قال: «و فی الباضعه ثلاث من الإبل» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشّجاج و الجراح ، الحدیث ۱. ۲: صـحیح الحلبی عن أبی عبدالله(علیه السـلام): قال: ... ، «و فی الباضـعه ثلاث من الإبل » الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشـجاج و الجراح ، الحدیث ۴. ۳: خبر زراره عن أبی عبدالله(علیه السـلام) قال: ((فی ... و فی الباضـعه ثلاث من الإبل » الوسائل: ۱۹ ، البـاب ۲ من أبـواب دیـات الشـجاج و الجراح ، الحـدیث ۱۱. ۴: صـحیح منصور بن حـازم عن أبی عبـدالله(علیه السـلام): قـال: « فی الخرصه .. و فی الباضـعه و هی مـادون السـمحاق ثلاـث من الإبل» الوسائل: ۱۹ ، البـاب ۲ من أبواب دیـات الشّجاج و الجراح ، الحدیث ۱۴. این روایات می خواهند باضـعه را ملحق کنند به متلاحمه،هم موضوعاً و هم حکماً. کلّ ذلک یدل علی أن الباضعه نفس المتلاحمه موضوعاً و حکماً. لکونهما محکومین بحکم واحد. در مقابل این چهار روایت، دو روایت داریم که عکس است،یعنی می خواهنـد باضـعه را به دامیه ملحق کننـد. خبر مسـمع بن عبد الملک و أما ما یدل علی الثانی أی أن الباضعه هی الدامیه فأمران: ۱: خبر مسـمع بن عبدالملک عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: قال: أمیر المؤمنین(علیه السلام) :« قضـی رسول الله(صلّی الله علیه و آله) فی المـأمومه ثلث الـدّیه، و فی المنقله خمس عشـره من الإبل، و فی الموضـحه خمساً من الإبـل، و فی الـدّامیه بعیراً، و و فی الباضـعه بعیرین ، و قضـی فی المتلاـحمه ثلاـثه أبعره، و قضـی فی السّـِمحاق أربعه من الإبل» الوسائل: ۱۹ ، البـاب ۲ من أبواب دیـات الشـجاج و الجراح ، الحـدیث ۶. شاهـد در این است که در باضـعه گفته بعیرین. خـبر سکونی ۲: خبر السـکونی عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «إنّ رسول الله(ص) قضی فی الدامیه بعیراً ، و فی الباضعه بعیرین ، و فی المتلاحمه ثلاثه أبعره» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۸. حال بحث در این است که ما

چگونه این روایات را جمع کنیم؟ آیا باضعه را به دامیه ملحق کنیم یا باضعه را به متلاحمه ملحق نماییم؟ گروه اول می خواهد به متلاحمه ملحق کند، گروه دوم می خواهد به دامیه ملحق کند. باید دانست که باضعه بر دو قسم است: الف: یک باضعه داریم که جلد را پاره می کند،آنگاه وارد لحم می شود،اما عمق ایجاد نمی کند. ب: یک باضعه دیگر داریم که عمق بیشتری ایجاد می کند. راه جمعش این است که بگوییم: آن باضعه ای که عمقش کمتر است. آن را به دامیه ملحق کنید که در آن دو شتر بود(فیه بعیران)،اما باضعه ای که عمق بیشتری در لحم ایجاد می کند ،آن را به متلاحمه ملحق کنید، پس کلمه «باضعه و بضع» که به معنای شقّ است،کم عمقش می شود دامیه،عمیقش می شود: متلاحمه. البته این نوع جمع، جمع تبرعی نیست،بلکه یک واقعیتی است که گاهی اثر چاقو عمقش کمتر است،عرف به آن دامیه می گویند و گاهی عمقش بیشتر است که عرف به آن متلاحمه می گویند. الرابع: السمحاق،و هی الّتی تقطع اللحم و تبلغ الجلده و الرقیقه المغشیه للعظم، و فیها أربعه أبعره. السمحاقه: جلده مغشیه للعظم، و ما فی الکافی من أنّها الّتی تبلغ العظم، ولی این تفسیر از سمحاقه، تفسیر صحیحی نیست، چون ما می خواهیم سمحاقه را معنا کنیم نه جنایت را، سمحاق آن پرده را می گویند که روی استخوان است، اما جنایت می کند به عظم، آن یک مسئله ی دیگری است، تعبیر مرحوم کافی درست نیست،اما تعبیر صحیحش را بعداً بیان کرده و گفته: «السمحاقه جلده رقیقه علی العظم». این تعبیر خوبی است،مرحوم کلینی هردو را آورده، منتها تعبیر اولی نارساست،اما تعبیر دوم خوب است،»سمحاقه» به آن جنایتی می گویند که پوست و گوشت را پاره می کند و می رسد به آن پرده ای که روی استخوان است،ولی پرده ای را که روی استخوان است پاره نمی کند، در سمحاقه چهار شتر است، البته این مسئله پیش ما مسلم است. قال الشیخ فی المبسوط:« و فی السمحاق أربعه أبعر» المبسوط: ۷/۱۲۳، و یدل علیه لفیف من الرّوایات، أفضلها صحیحه منصور بن حازم، قال: «و فی السمحاق و هی دون الموضحه أربع من الإبل». بلی، این روایت یک معارضی هم دارد،منتها معارضش قابل اعتماد نیست. و عنه، عن أبیه، عن بعض أصحابه- مرسله است- عن أبی بصیر- ضمناً بسیاری از علمای ما خیال می کنند که ابوبصیر مشترک است بین چهار نفر که بعضی از آنها توثیق شده و بعضی توثیق نشده، خیلی از جاها می گویند: خبر أبو بصیر، ولی ابو بصیر دوتاست نه چهار تا، و هردو هم مورد توثیق است- عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی حدیث قال:« فی السمحاق و هی الّتی دون الموضحه خمسمائه درهم» همان مدرک،الحدیث ۹، در این روایت دارد که پانصد درهم، ولی ما ممکن است این را حل کنیم و بگوییم لعلّ پانصد در هم در آن زمان، معادل با چهار شتر بوده است فلذا حضرت قیمتش را گفته نه خودش را، هر چند روایت از نظر سند قابل اعتبار نیست، ولی قابل جمع است، لعلّ پانصد درهم در آن زمان معادل چهار شتر بوده. الخامسه: الموضحه، و هی الّتی تکشف عن وضح العظم: أی بیاضه و فیها خمسه أبعره. موضحه آن است که هم جلد را پاره کند و هم گوشت را، حتی آن پرده نازکی که روی استخوان است به او هم رسید،به گونه ای که استخوان کاملاً روشن شد. پس پنجمین چیز با شجاج، موضحه است،موضحه این است که علاوه بر پاره کردن پوست و گوشت، حتی پرده ی نازکی که روی استخوان است،او را هم پاره کند، به گونه ای که سفیدی استخوان کاملاً روشن بشود. البته این مطالبی که می گوییم مال شجاج است، یعنی مال سر و صورت است فلذا نباید آن را در جای دیگر پیاده کنید. ولی در سر کمتر می شود این مراحل پنجگانه را تصور کرد، البته در و جه و صورت می شود، اما در خود سر ممکن است این مراحل مشکل باشد،یعنی هم حارصه، هم، دامیه و هم باضعه،متلاحمه و سمحاق و موضحه. در موضحه پنج شتر است و این مفتابه است « و فیها خمسه أبعره و إلیها یرجع ما فی الغنیه و الإصباح و الکافی و الجامع أنّ فیها نصف عشر الدّیه» عشر الدّیه، یکصد دینار است، نصفش پنجاه دینار می باشد،لعل پنجاه دینار مساوی با پنج شتر بوده،اگر قیمت گفته اند از این باب است، فإنّ الدیه مائه بعیر، و عشرها عشره أبعره، و نصفها یکون خمسه أبعره. این تعبیر بهتر است،چون من روی دینار پیاده کردم، ولی این تعبیر

روی خود شتر پیاده کرده است. مرحوم شیخ هم در خلاف همین جمله ها را بیان کرده است. عجیب این است که اهل سنت می گویند در موضحه مقدر نداریم، فلذا به دنبال حکومت هستند، ولی روایات ما مقدر را بیان می کند و این نقطه ی اختلاف است بین ما و آنها. عبارت شیخ در خلاف قال الشیخ فی الخلاف: و فی الباضعه بعیران، و فی المتلاحمه ثلاثه أبعره ، وفی السمحاق أربعه أبعره، و فی الموضحه خمسه أبعره و فی جمیعها یثبت القصاص- این پنج چیز قابل قصاص هم هستند-، و قال جمیع الفقهاء لیس فیها شیء مقدّر، بل فیها الحکومه و لا قصاص فی شیء منها إلّا الموضحه» الخلاف: ۵/۱۹۱ ، المسأله ۵۷. و یدل علی ما ذکر روایات کثیره أفضلها صحیحه منصور بن حازم عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال:« و فی الموضحه خمس من الإبل ». الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۱۴، این مراحلی که بیان شد، قابل قصاص هستند، ولی مراحل بعدی قابل قصاص نیستند،بلکه تبدیل به دیه می شوند، چون قابل قصاص نیستند، آنها که فقط دیه دارند و قابل قصاص نیستند،عبارتند از: الأول: الهاشمه، هی التی تهشم العظم و تکسره، و منه قیل للنبات المنهشم کسیر ، و فیها عشره أبعره. هاشمه از «هشم» گرفته شده است،هشم، یعنی علف ها را خورد کرد، هشم را در علف به کار می برند که خورد می کنند تا حیوان بتواند بخورد، الهاشم،استخوان را بشکند. ممکن است کسی با مشت یا چاقو استخوان را بشکند، درحالی که نه حارصه است و نه دامیه و نه متلاحمه و سمحاق و نه موضحه. هاشمه فقط دیه دارد و قابل قصاص نیست. دیه اش ده شتر است. متن تحریر الوسیله السادس: الهاشمه، وهی التی تهشم العظم و تکسره، و الحکم مخصوص بالکسر و إن لم یکن جرح ، و فیها عشره أبعره، و الأحوط فی اعتبار الأسنان هاهنا أرباعا فی الخطأ و أثلاثا فی شبیه العمد ، و قد مرّ اختلاف الروایات فی دیه الخطأ و شبیه العمد ، و احتملنا التخییر و قلنا بالاحتیاط ، فلو قلنا فی دیه الخطأ عشرون بنت مخاض و عشرون ابن لبون و ثلاثون بنت لبون و ثلاثون حقه فالأحوط هاهنا بنتا مخاض و ابنا لبون و ثلاث بنات لبون و ثلاث حقق ، و لا بد من الأخذ بهذا الفرض دون الفروض الأُخر ، و الأحوط فی شبیه العمد أربع خلفه ثنیه و ثلاث حقق و ثاث بنات لبون. قال فی الخلاف : الموضحه فیها نصف العشر خمس من الإبل بلا خلاف و فیها القصاص بلا خلاف، و ما بعدها من الهاشمه فیها عشره. الخلاف: ۵/۱۹۲ ، المسأله ۵۸. و فی المبسوط: الهاشمه هی التی تزید علی الإیضاح حتی تهشم العظم ، و فیها عشر من الإبل عندنا و عند جماعه. المبسوط: ۷/۱۲۱. وبما أنّها تتعین فیها الدّیه و لا قصاص فیها بخلاف الأقسام الخمسه، فإنّها تخضع للقصاص و الدّیه، یقع هنا کلام فی کیفیه توزیع عشره أبعره فی الخطأ و شبه العمد، فقالوا دیتها عشر من الابل أرباعاً إن کان خطأ و أثلاثاً إن کان شبیه العمد. پس قرار شد که در هاشمه،ده شتر باشد، می گویند: اگر این جنایت خطئی باشد، ارباعاً بدهد، اگر عمدی باشد،باید أثلاثاً بدهد،معنای این عبارت چیست؟ اینکه می گوید اگر این جنایت خطئی باشد،ده شتر را أرباعاً بدهد و اگر عمدی باشد، باید این عشره را اثلاثاً بدهد، معنای این جمله چیست، و حال آنکه در عشره،نه ارباع متصور است و نه أثلاث، این عبارت متن شرائع است. متن شرائع دیتها عشر من الابل أرباعاً إن کان خطأ و أثلاثاً إن کان شبیه العمد. قواعد علامه نیز همین عبارت را دارد، دیگران هم این عبارت را دارند،معنای این عبارت چیست؟ در قتل نفس اگر از روی خطأ باشد، صد شتر است، منتها از چهار صنف است، در قتل عمد یکصد شتر است، اما از سه صنف است، این عبارت می خواهد همین را بگوید، یعنی اگر جانی که استخوان را شکسته، چنانچه جنایتش خطئی باشد، این ده تا را باید از چهار صنف شتر انتخاب کند، اما اگر جنایت عمدی باشد، این ده تا را باید سه صنف انتخاب کنند،چون در عمد سه صنف شتر باید بدهد. مثلاً در قتل خطأ سی تا حقه است، سی تا هم بنت لبون، بیست تا بنت مخاض، بیست تا هم ابن لبون،در قتل خطأ باید یکصد شتر را از این چهار نوع بدهد. حالا که در شجاج خطأ شد،باید این ده شتر را از این چهار نوع انتخاب کند، یعنی ده شتر، اما به شرط اینکه از این چهار نوع انتخاب بشود. اما در عمد سه نوع بیشتر نداریم،در عمد ثلاثه و ثلاثون حقه.

هاشمه،منقّله و مأمومه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هاشمه،منقّله و مأمومه همان گونه که قبلاً بیان گردید، در هاشمه ده شتر است (عشره أبعره)، أرباعاً إن کان خطأً و اثلاثاً إن کان شبه العمد، این معنایش این است که چون در قتل خطأ، از چهار صنف شتر را تهیه می کنند، در دیه خطأ سی تا حقه است،سی تا بنت لبون، بیست تا ابن مخاض است و بیست تا ابن لبون. ما باید ده تا را از این چهار تا برداریم و تناسب هم داشته باشد، آنجا که سی تاست، سه تا بر می داریم، آنجا که بیست تاست،دوتا بر می داریم، از «حقّه» سه حقه بر می داریم، از بنت لبون، ثلاثه بنت لبون می داریم، اما از بنت مخاض دوتا، از ابن لبون هم دوتا بر می داریم،که مجموعاً می شود ده تا، در واقع ده تا را از همین صد تا انتخاب کردیم، منتها از هر صنفی متناسب آن عدد، بر گردیم به دیه عمد،دیه عمد از سه صنف است،چهل تا «خلفه» است، سی تا هم بنت لبون است، سی تا هم حقّه است، قهراً از چهل حقه، از هر ده تا چهار تا بر می داریم. از بنت لبون هم از هر ده تا،یکی بر می داریم،سه تا، از آنهم سه تا، که در مجموع ده تا می شود. بنابراین، عبارت علما را این گونه حل کردیم،این که می گویند از آنجا ارباعاً، و از اینجا می گویند اثلاثاً، مراد این است که از هر عشره یکی را بر داریم،منتها در آنجا چهار تاست،در اینجا سه تاست،باید به تناسب اعداد،عدد ده را تکمیل کنیم. السابع: المنقّله بکسر القاف المشدّده- گاهی می گویند المنقوله، مرحوم کلینی در کافی منقّله را این گونه تفسیر می کند:« و هی الّتی العظام من الموضع الّذی خلقه الله»، جانی ضربه را بر سر وارد بکند، استخوان ریز هایی که هست،جا بجا بشود،در اینجا ناقل جانی است،در واقع جانی ضربه می زند بر جمجمه،جمجمه در حقیقت آن استخوان محکمی است که زیر آن ، استخوان های ریزی قرار گرفته است، آن را جا به جا بکند، که البته این استخوان های ریز میان جمجمه و میان کیسه ای است که مغز در میان آن کیسه قرار گرفته، آن مقداری که تشریح قدیم به ما می گوید همین است،جمجمه کاسه سر است، که در واقع یک سپر محکمی است، جانی با ضربه خودش آن را می شکند، استخوان های ریزی که میان جمجمه و میان آن کیسه ی که مغز در آن قرار گرفته است،جا بجا می شود، به آن می گویند:« منقّله»،در حقیقت جانی این کار را می کند. بیان صاحب شرائع المنقّله، هی الّتی تحوج إلی نقل العظم و تبعه العلّامه فی القواعد فقال: و هی الّتی تحوج إلی نقل العظم. عبارت مقنعه در کتاب «مقنعه» کلمه ی ناقله آورده است:« و هی الّتی تکثر العظم کسراً یفسده فیحتاج مع الإنسان إلی نقله من مکانه. البته این عبارت ناقص است،چون جمجمه را جا بجا نمی کند، بلکه استخوان های ریز را جا بجا می کند. و فسّره فی المسالک بقوله: و هی الّتی تکثر العظام حتی یخرجج منها فراش العظام، و الفراشه کلّ عظم رقیق، و فراش الرأس عظام رقاق تلی القحف،و القحف: العظم الذی فوق الدّماغ من الجمجمه. «قحف» به آن پرده و کیسه ای می گویند که مغز در آن قرار گرفته است. و علی هذا فالعظام الرقاق تحت القحفه، تنقل من مکان إلی مکان آخر، و علی کل تقدیر ففیها خمسه عشر بعیراً من الإبل بلا خلاف، لأنّ النّبی قال: و فی المنقّله خمس عشره، و لا قصاص فیها بلا خلاف. خلاصه کاسه سر می شکند، ولی به مغز نمی رسد و فقط استخوان ها جا بجا می شود،در اینجا باید پانزده شتر بدهد. متن تحریر الوسیله السابع: المنقّله، و هی –علی تفسیر جماعه الّتی تحوج إلی نقل العظام من موضع إلی غیره، و فیها خمسه عشر بعیراً. در اینجا قصاص راه ندارد،چون قابل اندازه گیری و مقیاس نیست. روایات ۱:و عنه (علی بن ابراهیم)، عن أبیه ، عن ابن أبی عمیر ، عن حماد ، عن الحلبی ، عن أبی عبدالله(ع) قال:«... و

المنقله خمس عشره من الابل» الوسائل:ج ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۴. ۲: محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید ، عن القاسم بن محمد ، عن سعید بن محمد ، عن علی ، عن أبی بصیر ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: « ...، و فی المنقله خمس عشره من الابل ، و فی الجائفه ثلث الدیه ثلاثه و ثلاثون من الابل » الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۱۰. ۳: و عنه ، عن القاسم بن عروه ، عن ابن بکیر ، عن زراره ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «...، و المنقله خمس عشره من الابل» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۱۱. ۴: و عنه (شیخ) عن فضّاله بن أیوب ، عن أبان بن عثمان ، عن أبی مریم قال: قال لی أبو عبدالله(علیه السلام): إنّ رسول الله(صلّی الله علیه و آله) قد کتب لابن حزم کتاباً فخذه منه فأتنی به حتی أنظر إلیه ، قال: فانطلقت إلیه فأخذت منه الکتاب ثم أتیته به فعرضته علیه ، فاذا فیه من أبواب الصدقات و أبواب الدیات ، و إذا فیه:«...، و فی المنقله خمس عشره و فی الموضحه خمس من الابل» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۱۳. ۵: و عنه ، عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن سنان ، عن العلا بن الفضیل عن أبی عبدالله(علیه السلام) فی حدیث قال: «...، و المنقله خمسه عشر» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۱۶. ۶: و باسناده عن الحسن بن علی بن فضال ، عن ظریف ، عن أبی حمزه:«...، و فی المنقله خمس عشره من الابل عشر و نصف عشر ، و فی الجائفه ما وقعت فی الجوف لیس فیها قصاص إلّا الحکومه و المنقله ینقل عنها العظام و لیس فیها قصاص إلّا الحکومه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۱۸. الثامن: المأمومه، و هی الّتی تبلغ أمّ الرأس أی الخریطه الّتی تجمع الدماغ، و فیها ثلث الدّیه حتی فی الإبل علی الأحوط،و إن کان الأقوی الاکتفاء فی الإبل بثلاثه و ثلاثین بعیراً، «المأمومه» ظاهراً از أمّ مشتق است،«أمّ» یعنی ریشه،کأنّه در آن خلیطه و کیسه،زخم به خلیطه و أم الدماغ می خورد، حضرت امام می خواهد در این عبارات خودش اختلاف روایات را جمع کند، چند روایت داریم که می گویند ثلث الدّیه،اگر ثلث الدّیه شد،اگر بخواهیم از دینار بدهیم،باید سیصد و سی و سه و یکسوم دینار بدهیم. اما اگر بخواهیم از شتر بدهیم،کسر می شود،از شتر می شود،سی و سه تا یک ثلث، شتر را نمی شود یک ثلث کرد. در روایات ما ثلث الدّیه است،اما هنگامی که به شتر رسیده،می گوید سی و سه تا،آنجا که مصداق معین نمی کند،می گوید ثلث الدّیه،ثلث الدیه در دینار می شود سیصد و سی و سه دینار و یکسوم دینار، شتر می شود: سی و سه شتر و یکسوم،اما آنجا که روایات به شتر می رسد،مصداق معین می کند، می گوید سی و سه تا، یک ثلث را حذف می کند، در اینجا چه کنیم؟ ههنا طریقان،در اینجا دو راه برای جمع داریم: یکی اینکه بگوییم میزان ثلث دقیق است،اما اگر در این روایت یک سوم نیامده و فقط سی و سه تا گفته اند،این در واقع از قبیل المقدّر کالمذکور است،در واقع آن را باید بدهد،یعنی اگر گفته اند سی و سه،چون یکسوم قابل کسر نیست، المقدّر کالمذکور،میزان را دقیق بگیریم، تصرف کنیم در ابل که می گوید سی و سه تا، یا میزان را همان سی و سه بگیریم،بگوییم در آنجا تفضل است،یکسوم تفضل است،کدام را بگیریم،آیا دقیق را بگیریم و بگوییم در این روایات یک ثلث مقدر است، یا این را بگیریم در دقیق تصرف کنیم،یا اینکه راه سوم را بگیریم و بگوییم اگر دینار بگیرد،چون کسر قابل دادن است،می گوید هزار تا،اگر بخواهد شتر بدهد، همان سی و سه تا کافی است،چون شتر را نمی شود یکسوم کرد و مشاع هم مرسوم نیست که یک شتر مشاع باشد. الآمّه و المأمومه بمعنی واحد ، و هی التی لا یبقی بینها و بین الدماغ إلا جلده رقیقه.لسان العرب. و ربما یعبر عن الجلده بالخریطه الجامعه للدماغ ، و علی هذا فمن ضرب حتی و صلت الشجه إلی الجلده و الخریطه و لم تشقّها یقال لها: الأمیم و المأموم ، و الآمه و المأمومه ، و التذکیر و التأنیث باعتبار الموصوف. و علی کل تقدیر فدیتها ثلث الدیه ، قال الشیخ: و المأمومه ثلث دیه النفس بلا خلاف أیضا. الخلاف: ۵/۱۹۲ ، المسأله ۵۸. و قال فی المبسوط: و الواجب فیهما (یعنی الدامغه و المأمومه * ، سواء ثلث الدیه بلا

خلاف ، لقوله(ع) فی المأمومه ثلث الدیه. المبسوط:۷/۱۲۲. در اینجا چند روایت داریم که فقط می گویند ثلث الدّیه،اما مصداق معین نمی کند، یعنی نمی گویند که از دینار باشد یا از شتر. أقول: إن الروایات الوارده هنا علی قسمین: الأول: ما یدل علی أن الواجب ثلث الدیه ، نظیر: ۱: ما رواه زید الشحام ، قال: سألت أبا عبدالله(علیه السلام) عن الشجّه المأمومه ، فقال:« فیها ثلث الدیه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۵. ۲: ما رواه مسمع بن عبدالملک عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: ((قال أمیر المؤمنین(ع): قضی رسول الله(ص) فی المأمومه ثلث الدیه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۶. ۳: ما رواه أبو بصیر عن أبی عبدالله(ع) فی حدیث قال: «و فی المأمومه ثلث الدیه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۹. ۴: ما رواه أبو بصیر أیضا عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «و فی المأمومه ثلث الدیه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۱۰. ۵: ما رواه معاویه بن وهب ، قال: سألت أبا عبدالله(علیه السلام) عن الشجّه المأمومه؟ فقال:« ثلث الدیه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۱۲. ۶: ما رواه العلاء بن الفضیل عن أبی عبدالله(علیه السلام):« و المأمومه ثلث الدیه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۱۶. شش روایت داریم که روی کلمه ی ثلث الدّیه تکیه می کنند، اما در مقابل اینها،چند روایت دیگر داریم که مصداق معین می کنند، مثلاًـ می گویند شتر، ولی می گویند سی و سه تا،نمی گویند سی و سه تا و یکسوم. ۱: صحیح الحلبی عن أبی عبدالله(ع) قال: «و المأمومه ثلاث و ثلاثون من الإبل» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۲. ۲: ما رواه زراره عن أبی عبدالله(ع)قال: «و فی المأمومه ثلاث و ثلاثون من الإبل» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح ، الحدیث ۱۱. جمع بین روایات مرحوم ابن ادریس می گوید سی و سه تا کافی است، چرا؟ چون اصحاب ما فتوا داده اند که سی و سه تا کافی است، ثلث را نگفته اند. ما باید چه کنیم؟ می گوییم : و لأجل الجمع بین الروایات فالأمر دائر بین أحد الوجهین: إمّا الأخذ بالعدد أی الطائفه الثانیه أی (۳۳) فیحمل الثلث علی الثلث التقریبی الذی هو یجتمع مع العدد المذکور. بگوییم میزان همان طائفه دوم است، آن روایاتی که می گوید ثلث الدّیه حمل بر مسامحه کنیم، ثلث الدّیه نیست،بلکه از ثلث الدّیه یکسوم کمتر است،بگوییم چون در اینجا عدد دست داده و گفته سی و سه تا، این صریح است،این مقدم بر مبهم کنیم،مبهم می گوید ثلث الدّیه، حمل بر مسامحه کنیم. کسانی که روایات باب کر را دیده اند،در آنجا هم وزن داریم و هم شبر، آقایان همیشه وزن را مقدم بر شبر می کنیم، چرا؟ زیرا وزن دقیق است،دوازده یا ششصد،هزار و دو یست رطل، یا شش رطل، یا نهصد رطل، یکی مکی است،دیگری مدنی است، سومی هم عراقی است، وقتی از حضرت سوال می کند،گاهی مکی است و حضرت هم جواب مکلی را داده و فرموده دوازده تا،گاهی مدنی است،حضرت فرمود نهصد تا، گاهی عراقی است و لذا گفته ششصد تا، همیشه رطل را مقدم می کنند بر شبر، شبر که آیا بیست و هفت تا است یا چهل و دوتا و خورده ای،می گوید میزان وزن است،شبر را باید بر این مقدم کنیم،عیناً مثل مانحن فیه است فلذا باید بگوییم حضرات در قسم دوم عدد دست داده اند، ثلث کسر است،اما سی و سه تا عدد صحیح است و چون حضرات عدد صحیح دست ما داده آند، عدد صحیح را می گیریم سی و سه تا،آن کسری که در عبارات حضرت آمد ثلث،آن را حمل بر مسامحه کنیم، ثلث را مهم نگرفته اند، و الاـ میزان همان سی و سه تاست، یا اینکه عکس کنیم، إمّا الأخذ بالعدد أی الطائفه الثانیه أی (۳۳) فیحمل الثلث علی الثلث التقریبی الذی هو یجتمع مع العدد المذکور. به نظر من یکی از این دوتا راه است، یا بگوییم عدد صحیح معتبر است که سی و سه تا باشد، ثلث را حمل بر تقریب کنیم، یا بالعکس، یعنی بگوییم ثلث، ثلث حقیقی است فلذا باید سی و سه و ثلثی باشد،عدد را حمل بر مجاز کنیم و بگوییم حضرات اگر گفته اند سی و سه تا، مجازی است، المقدّر کالمذکور، یعنی در واقع می خواستند بگویند: سی و سه تا یکسوم، یکسوم

آن را نگفته انـد،پس یـا عـدد صـحیح را بگیریم،کسـر را حمل بر تقریب کنیم،یا کسـر را که در واقع می گویـد یکسوم، جـداً بگیریم،منتها بگوییم در آنجا حضرات ما ثلث را نگفته اند، چرا؟ چون المقدّر کالمذکور.

ص: ۵۳

دیه دامغه و جائفه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه دامغه و جائفه در جلسه گذشـته گفتیم که دوتا عنوان داریم، یکی می گوید ثلث الدّیه، دیگری می گوید سـی و سه تا،اینجا باید یکی از دو راه را انتخاب کرد،یا آن عدد را بگیریم و ثلث را حمل بر تقریب کنیم و بگوییم سی و سه تا تقریباً ثلث صـد است،عـدد را بگیریم و لفـظ ثلث را حمـل بر تقریب کنیم، یـا ثلث را به دقت بگیریم، قائل به مجاز بشویم و بگوییم اینکه سی و سه تا گفته، مجاز و مرادش سی و سه و یکسوم است، کدام را انتخاب کنیم؟ فقهای ما همان ثلث را می گیرند، به عـدد خیلی اهمیت نمی دهنـد. خلاصه یا عـدد را می گیریم و می گوییم مراد از ثلث، ثلث تقریبی است، اگر عـدد را گرفتیم، ثلث می شود تقریبی، اما اگر ثلث را گرفتیم،عـدد را حمل بر مجاز می کنیم و می گوییم سـی و سه گفته، ولی مرادش سـی و سه و یکسوم است. المسأله الأولی: الـدامغه دامغه آن است که خریطه و کیسه مغز را سوراخ کند، ما یک جمجمه داریم که در زیر آن، اسـتخوان هـای ریز قرار گرفته است،بعـداً یـک کیسه ای است اجزای دماغ را جمع می کنـد. چرا حضـرت امام این را جزء مسئله قرار داده است و حال آنکه حقش بود که بگوید: التاسع؟ نکته اش این است در قبلی ها مرگ قطعی نیست،ولی در اینجا مرگ قطعی است،یعنی وقتی به امّ الـدّماغ برسـد و آن کیسه را پاره کنـد و مغز را هم به چالش بیاورد،مسـلماً خون ریزی مغزی است و مرگ،چون سـلامت در اینجـا بعیـد است،فلـذا این را جزء آنها نیاورده،مسـلما طرف می میرد، بایـد دیه انسان را بدهـد،پس علت اینکه حضـرت امام،این جزء آنها نیاورده و حال آنکه بایـد التاسع: الـدامغه؟ علتش این است که در بقیه زنـده ماندن خیلی مظنون است، اما در اینجا زنده ماندن بسـیار نادر است،ولذا این را از آنها جدا کرده، این مسـلماً دیه اش دیه انسان است. هر چنـد زنـده مانـدن در دامغه بسـیار بعیـد است، ولی در عین حال بر فرض اینکه سالم بماند که احتمال بسیار ضـعیف است،بایـد دو جریمه کنیم،یکی جریمه مـأمومه را که ثلث بود،دیگری هم جریمه الـدامغه: و هی التی تفتق الخریطه التی تجمع الـدماغ و تصل إلی الـدماغ ، فالسـلامه معها بعیده، و علی تقدیرها تزید علی المأمومه بالحکومه. بر فرض اینکه سالم بماند- که احتمال بسیار ضـعیف است- بایـد دوتا جریمه کنیم، یک جریمه مأمومه را که ثلث بود،دیگری هم جریمه ی حکومت- بنا بر اینکه به امّ الـدّماغ رسـیده باشـد- الثـانی : الجـائفه مسـئله دوم در بـاره جائفه است، جائفه این است که جانی چیزی را در بـدن انسان داخل کند و ایجاد جوف کند و فضا باز کند، برای خودش جا باز کند. مرحوم کلینی جائفه را به سر زده و جزء جراحت سر دانسـته است، یعنی جائفه را جزء شـجاج آورده است، از بعضـی روایات اسـتفاده می شود که جائفه جزء شجاج است،مانند روایت أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث قال: «و فی الجائفه ثلث الدّیه، و الّتی قد بلغت جوف الدماغ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح،الحدیث۹. بنابراین، اگر بخواهیم جائفه را در سر پیاده کنیم،نباید در بخش فوقانی پیاده کنیم، بلکه شامل گردن،سینه، پشت و سایر بدن می شود. الأول: تعریف الجائفه الجائفه هی التی تصل إلی الجوف . تحریر الأحکام: ۵/۶۱۵. و هل تختص بالرأس فتکون من أقسام الشجاج أو تعمّ البدن جمیعاً؟ ظاهر الکلینی أنّها تختص بالرأس

حیث قال: ثمّ الجائفه و هی الّتی تصیر فی جوف الدماغ. الکافی: ۷/۳۲۹. من احتمال می دهم که جناب کلینی،جائفه را جای دامغه به کار برده، یعنی ایشان در اصطلاح با ما اختلاف دارد، ما دامغه می گوییم، ولی ایشان به جای دامغه، از کلمه جائفه استفاده می کند، حتی آن روایت هم مشکل است، ولی آن چون کلمه ثلث دارد، از این رو بعید است که آن را تاویل به دامغه کنیم، چون اگر دامغه باشد،طرف می میرد و کارش تمام است، غرض اینکه عبارت کلینی قابل اصلاح است که بگوییم مرادش از جائفه،دائمه است،اما روایت مشکل دارد، چرا؟ چون روایت می گوید: «و فی الجائفه ثلث الدّیه، و الّتی قد بلغت جوف الدماغ»، اگر جوف الدماغ باشد،می شود: دامغه،و دامغه منجر به مرگ انسان می شود. «جائفه» این است که جانی با نیزه یا شمشیر یا کارد،سینه،شکم، پهلو یا جای دیگر کسی را سوراخ کند و در آن ثلث الدّیه است، اما اگر در مغز و أمّ الدماغ برسد، اصلاً نباید جائفه باشد. روایاتی که در اینجا داریم، عیناً مثل روایات قبلی است. در جائفه دو دسته روایت داریم، یک دسته می گویند سی و سه، دست دیگر می گویند ثلث الدّیه، فلذا عین همان اشکالی که در جلسه قبل مطرح بود، در اینجا نیز پیش می آید. روایات ۱: «و فی الجائفه ثلاث و ثلاثون» الوسائل: ج۱۹، الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الجراح، الحدیث۲، عدد را گفته، ۲: «وفی الجائفه ثلث الدّیه ثلاثه و ثلاثون من الإبل» همان مدرک،الحدیث ۱۰، ۳: «و فی الجائفه ثلاث و ثلاثون من الأبل» همان مدرک،الحدیث۱۱، اینها روایاتی بود که در جائفه روی سی و سه تکیه می کنند، فقط روایت وسطی بود که جمع کرده، یعنی هم ثلث را گفته و هم ثلاث و ثلاثون را، ولی اکثر روایات، عدد را دست نداده و فقط ثلث را می گویند. و آنها عبارتند از: ۱: «الجائفه ثلث الدّیه» همان مدرک،الحدبث ۵، ۲: «و فی الجائفه ثلث الدّیه» همان مدرک،الحدیث ۹، ۳:«و الشّجه الجائفه ثلث الدّیه» همان مدرک،الحدیث۱۲، ۴: «و فی الجائفه الثلث» همان مدرک، الحدیث۱۳، ۵: «و الجائفه ثلث الدّیه» همان مدرک، الحدیث۱۶، کمترین روایات عدد را گفته اند، بیشترین روایات ثلث را گفته اند، عین همان دو نظری که در جلسه قبل گفتیم،در اینجا نیز همان را می گوییم، یعنی اگر عدد را گرفتیم، ثلث را باید حمل بر تقریب کنیم و لو یکسوم کم است، یا ثلث را می گیریم، و می گوییم اینکه سی و سه گفته اند، مجازاً معنای دیگری را اراده کرده اند،یعنی سی و سه به اضافه یکسوم. ولی صاحب جواهر می گوید ظاهر اصحاب در اینجا همان ثلث است و به عدد اهمیت نمی دهند. متن تحریر الوسیله المسأله الثانی: الجائفه و ، هی التی تصل إلی الجوف من أی جهه سواء کانت بطناً أو صدراً أو جنباً ، فیها الثلث علی الأحوط ، و قیل تختص الجائفه بالرأس ، فهی من الشجاج ، و الأظهر خلافه. حضرت امام در این مسئله دوم، شش فرع را مطرح می کند، یعنی بعد از آنکه روشن شد که جائفه منحصر به صورت نیست،بلکه شامل گلو، صورت، شکم، سر و همه جای بدن را می گیرد،آنگاه شش فرع را مطرح می کند که اولی را خواندیم. فرع دوم فرع دوم این است که یکی چاقو می زند و می رود،دیگری هم آمد در همان موضع چاقوی خودش را فرو برد،نه کم و نه زیاد،یعنی اولی سوراخ کرد و رفت، دومی از همین سوراخ استفاده کرد، یعنی چاقوی خودش را در همان سوراخ فرو برد و رفت، ولی چیزی بر سوراخ و جراحت قبلی اضافه نکرد و گودی ایجا نکرد. در اینجا مسلماً اولی دیه دارد، دومی دیه ندارد، دومی فقط حکومت دارد، چون دومی فقط جنایت کرده، اما کار فوق العاده ای ایجاد نکرده است، یعنی کار حرامی کرده، اما کاری که باعث دیه بشود نکرده است. فلذا اولی محکوم به دیه است، دومی محکوم به تعزیر. فرع سوم جانی اولی هم جوف و گودی ایجاد کرد، دومی هم یا عرضا ایجاد گودی کرد یا باطناً ایجاد جوف و گودی نمود. مثلاًـ اولی یک سانتی متر سوراخ ایجاده کرده، ولی دومی با ضربه خودش دایره را وسیع کرد، گاهی دایره را در ظاهر وسیع نمی کند، بلکه چاقو را در همان سوراخ اولی به گردش در می آورد، که باطن وسیع بشود، در اینجا مسلماً در اولی دیه است و در دومی حکومت، چون دومی منصوص نیست. متن تحریر الوسیله و لو أجافه واحد و أدخل آخر سکّینه مثلاًـ فی الجرح و لم یزد شیئاً فعلی الثانی التعزیر حسب ، وإن وسعها باطنا أو ظاهراً ففیه

الحکومه. فرع چهارم اگر جانی دوم با چاقوی خودش جائفه دیگری ایجاد کند، مسلماً او هم دیه دارد. فرق فرع سوم با فرع چهارم این است که در فرع سوم فقط به آرایش پرداخت، اما چهارمی یک جنایت جدیدی را ایجاد می کند. مسلماً در اینجا دیه جداگانه است. و إن وسعها فیهما بحیث یحدث جائفه فعلیه الثلث: دیه الجائفه. فرع پنجم اگر نیزه را به ران کسی فرو ببرد و از طرف دیگر بیرون بشود،آیا یک جائفه محسوب می شود یا دو جائفه؟ به نظر من یک جائفه حساب می شود، چرا؟ چون جائفه این است که از ظاهر به باطن برود، این از ظاهر به باطن رفت و از طرف دیگر بیرون آمد. به نظر من یک جائفه حساب می شود. متن تحریر الوسیله و لو طعنه من جانب و أخرج من جانب آخر کما طعن فی صدره فخرج من ظهره فالأحوط التعدد، و لا فرق فی الجائفه بین الآلات حتی نحو الابره الطویله فضلا عن البندقه. نکته ی دیگر اینکه در ایجاد جوف وگودی، ابزار و آلات فرق نمی کند، یعنی با هر وسیله ی که ایجاد جوف و گودی بکند، همان حکم جائفه را دارد، حتی اگر با سوزن بزرگ و گلوله ایجاد گودی و جوف بکند، باز همان حکم جائفه را دارد.

ص: ۵۴

دیه نافذه و سیاهی، سبزی و سرخی صورت کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه نافذه و سیاهی، سبزی و سرخی صورت المسأله الثالثه: لو نفذت نافذه فی شیء من أطراف الرّجل کرجله أو یده ففیها مائه دینار، و یختصّ الحکم ظاهراً بما کانت دیته أکثر من مائه دینار، و أمّا المرأه فالظاهر أنّ فی النافذه فی أطرافها الحکومه. در این مسئله بحث در نافذه است، نافذه در جایی است که فضای در کار نباشد، «جائفه» در جایی است که فضا باشد و ایجاد جوف کند،یعنی گودی ایجاد کند، میزان ایجاد گودی است، قطعاً در شکم است و در جایی که فضای بازی باشد بتواند گودی ایجاد کند،ولی در نافذه ایجاد گودی نمی کند، بلکه سوزن را فرو می برد و بیرون می آورد،گاهی سوزن از این طرف می آید و از آن طرف در می آید،بدون اینکه ایجاد جوف و گودی کند. بنابراین،فرق جائفه و نافذه همین است،در نافذه می فرماید: «رجل»، روایات در رجل است و امام (ره) هم در رجل می فرماید، چطور شد که امام در اینجا برای رجل خصوصیت قائل است، و حال آنکه در جاهای دیگر چنین خصوصیتی را قائل نیست،مثلاً إذا شک الرّجل بین الثلاث و الأربع،می گویید رجل من باب مثال است،چطور اینجا من باب مثال نشد؟ وجهش را در آینده بیان خواهم نمود. در نافذه می فرماید اگر در پا یا دست کسی سوزن، نیزه یا تیری را فرو بردیم، دیه اش یکصد دینار است. اشکالات در اینجا سه اشکال شده،که حضرت امام (ره) با این عبارت «و یختص الحکم ظاهراً بما کانت دیته أکثر من مائه دینار » می خواهد اشکال ها را جواب بدهد. نخست باید ببینیم که اشکال ها چیست؟ آنگاه ببینیم که عبارت امام چگونه جواب از این اشکالات ثلاثه است. سه اشکال بر این قاعده گرفته اند. اشکال اول اشکال اول این است که مسئله در انمله سازگار نیست،خود اصبع ده شتر است، انمله سه شتر و خورده ای است،این چطور است که اگر کسی خود انمله را قطع کند، سر انگشت را قطع کند،دیه اش سه شتر و نیم است،اما اگر سوزن را فرو ببرد و از طرف دیگر بیرون بیاید، این صد دینار است، یکصد دینار،نسبت به دیه یک عشر است،در حالی اگر کسی آن را قطع کند،خود اصبع یک عشر است تا چه رسد به انامل. پس اگر انامل را قطع کند، سه شتر و سوم شتر است،اما اگر سوزن را فرو ببرد، یکصد دینار است، صد دینار نسبت به دیه یک دهم است،و حال آنکه سه شتر،خیلی

کمتر از صد دینار است. اشکال دوم اشکال دوم این است که اگر منخرین کسی را عمداً سوراخ کند و حاجز را از بین ببرد،در آنجا سیصد و سی و سه دینار است. «وإن نفذت فیه نافذه لا تنسدّ بسهم أو رمح فدیته ثلاثمائه دینار و ثلاثه و ثلاثون دیناراً و ثلث دینار»، یعنی ثلث دیه نفس،اگر سوراخ کند از این طرف، به آن طرف،در عمد یکسوم دیه است، یعنی ثلاثمائه،سیصد و سی وسه و حال آنکه شما می گویید در نافذه صد است،اینکه درست نشد،در بعضی از موارد این قاعده تطبیق نمی کند، چون می گویید:« فی کلّ نافذه مائه دینار»، و حال آنکه در نافذه عمد ثلث الدیه است، یعنی سیصد و سی وسه تقریباً. اشکال سوم اشکال سومی که باز در این قاعده گرفته اند، در خدّ است،در کتاب ظریف است که اگر کسی خد و صورت کسی را سوراخ کند و بیاید داخل،دویست دینار است و حال آنکه شما می گویید در نافذه یکصد دینار است. پس «أشکل علی هذه القاعده بموارد ثلاثه» الف: انامل، اگر کسی انامل را قطع کند، دیه اش سه شتر و خوده ای است ،اما اگر سوراخ کند،دیه اش صد دینار است،این دوتا به همدیگر هم خوانی ندارد،چون معنایش قطع کمتر است، اما سوراخ کند،جنایت بیشتر است، ب: در «أنف» است که یک ثلث است، در حالی که شما می گویید در نافذه صد است، سوم در خد است که در روایت ظریف است،در آنجا دویست دینار است و حال آنکه شما می گویید در نافذه صد دینار است، سه مورد را ایراد کرده اند، البته صاحب جواهر در اینجا بیانی دارد و بیانش گرفته شده از مفتاح الکرامه است،جوهرش این است که:« ما من عام إلّا و قد خصّ»، حاصلش این است، اصل این است که در نافذه صد دینار باشد،الا ما خرج بالدلیل، در انامل نمی توانیم بگوییم:«خرج بالدلیل»، چون خرج بالدلیل در جایی است که قطعش کمتر باشد، آنجا نافذه اش هم کمتر است،یا بیشتر باشد نافذه اش،در آنجا می گوییم:« الا ما خرج بالدلیل». امام (ره) از اولی جواب داده،اولی کدام است؟ انامل،گفته این قاعده مال جایی است که دیه اش بیش از صد باشد،انامل چون دیه اش کمتر است، اصلاً این قاعده شامل حال او نیست، اما از دومی و سومی جواب نفرموده، اولی انفریال و دومی خد است،در أنف یک ثلث است،در خد دویست است، مگر اینکه دوتا جواب بدهیم: اولاً، بگوییم این قاعده مال جایی است دیه اش بیش از صد باشد،خرج الأنامل موضوعاً، اما این دو مورد خرج حکماً، فی کلّ نافذه مائه إلّا فی الأنف که ثلث است و إلّا در خدّ که دویست است، پس عبارت امام را تکمیل باشد کرد. لو نفذت نافذه فی شیء من أطراف الرّجل کرجله أو یده ففیها مائه دینار، و یختصّ الحکم ظاهراً بما کانت دیته أکثر من مائه دینار- خرج الأنامل، چون انامل دیه اش از صد کمتر است، فلذا این قاعده شاملش نیست، اما دو مورد دیگر بدون جواب ماند، یکی أنف که دیه اش یک ثلث است، دیگری خدّ که دیه اش دویست دینار می باشد، در جواب می گوییم :«ما من عامّ إلّا و قد خصّ» می گوییم این دو مورد هم خرج تخصیصاً. به بیان دیگر: انامل خرج موضوعاً،اما این دو مورد دیگر خرج تخصیصاً،آقایان فرق می گذارند بین خروج موضوعی و بین خروج حکمی، خروج موضوعی مانند: أکرم العالم، جاهل موضوعاً خارج شده، اما حکماً،مانند:« أکرم العلما إلّا العالم الفاسق».، بگوییم اصلاً موضوع این قاعده درجایی است که دیه ی قطعش بیش از صد باشد،آنوقت نافذه اش می شود صد،که مناسب باشد، یعنی اگر ببری دیه اش بیشتر است و اگر سوراخ کنی، دیه اش کمتر است،البته انامل خرج، اما آن دو مورد چطور؟ آن دو مورد در عین حالی که نافذه است، بیش از صد است، در عین حالی که نافذه است بیش از صد است،انامل را چاره کرده و گفتیم انامل خرج موضوعاً، این در جایی است که قطعش بیش از صد باشد،تا سوراخش کمتر باشد، اما دو مورد قطع نیست،مورد نافذه است،خود نافذه ثلث است، خود نافذه دیه اش دویست است. پس این دو مورد در عین حالی که نافذه است، بیش از صد است، در جواب می گوییم:« ما من عامّ إلا و قد خصّ، فی کلّ نافذه مائه إلّا فی الأنف و الخدّ»که بیشتر است، یعنی در عین حالی که در دو مورد نافذه است، باز دیه اش بیشتر است،پس اولی خروجش خروج موضوعی است دو خروجش خروج حکمی است. ۱: «وإن نفذت فیه نافذه لا تنسدّ بسهم أو رمح فدیته

ثلاثمائه دینار و ثلاثه و ثلاثون دیناراً و ثلث دینار». ۲: «و فی الخدّ إذا کانت یری منها جوف الفم فدیتها مائتا دینار» الوسائل: ج۱۹،الباب ۶ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث۱، پس این دو مورد، در عین حالی که نافذه است،حکمش بالاست. پس انامل خرج موضوعاً، این دو مورد در حالی که نافذه است خرج حکماً. و أمّا المرأه فالظاهر أنّ فی النافذه فی أطرافها الحکومه. در روایت کلمه ی رجل آمده و امام (ره) به کلمه ی رجل اهمیت می دهد. «...و أفتی النافذه إذا نفذت من رمح أو خنجر فی شیء من البدن فی أطرافه فدیتها عشر دیه الرّجل مائه دینار» همان الوسائل: ج ۱۹،الباب ۲ من أبواب دیات الشجاج و الأعضاء، الحدیث۳، در روایت کلمه ی رجل آمده، فلذا در اینجا کسی حق ندارد که بگوید ما القای خصوصیت می کنیم،چرا؟ در جاهای دیگر مانند باب صلات می توان گفت که القای خصوصیت می کنیم، مثلًا إذا شکّ الرّجل بین الثلاث و الأربع، می گویند رجل از باب مثال است. در باب صلات فرقی بین رجل و مراه نیست، و هردو غالباً در احکام مشترک هستند، مگر در جهر و اقامه،اما در باب دیات، رجل با مرأه فرق دارد ولذا نمی توانیم از رجل القای خصوصیت کنیم، امام می فرماید حالا که نمی توانیم القای خصوصیت کنیم، سراغ حکومت برویم، و بگوییم مرأه. ولی من یک نظر دیگری دارم و آنکه مرأه با رجل، تا ثلث که سیصد باشد مساوی هستند،از سیصد به آن طرف تفاوت پیدا می کنند، یعنی دیه زن سیر نزولی پیدا می کند. بنابراین، بعید نیست که بگوییم رجل و مرأه در اینجا یکسانند،چون صد ثلث دیه نیست، ثلث دیه، سیصدو سی و خورده ای است. پس یحتمل حکومت باشد چنانچه حضرت امام می فرماید،و نیز احتمال دارد که به این عمومات عمل کنیم إلی ثلث الدّیه،مانع در ثلث به آن طرف است. المسأله الرابعه مسئله چهارم این است که اگر کسی به صورت دیگری سیلی بزند خواه با دست باز و خواه با مشت بسته، حکمش چیست؟ این سه حالت دارد: الف: گاهی از اوقات سیاه می شود ب: گاهی صورت سبز می شود ج: در بعضی از اوقات صورت قرمز می شود باید ببینیم که دیه اش چه قدر است؟ اگر سیاه کند،دیه اش شش دینار است، اگر سبز کند،سه دینار است، و اگر سرخ کند، یک دینار و نیم است و این مورد نص هم است. حضرت امام می فرماید در اینجا فرقی بین زن و مرد نیست و هردو در این جهت مساوی هستند، چرا؟ چون زن و مرد تا ثلث دیه مساوی هستند و اینجا به ثلث دیه نرسیده است. اگر جانی جنایت کرد،منتها نه به صورت، بلکه بر دست و بدن، در بدن همین سه حالت ممکن است پیش بیاید، یعنی گاهی بدن در اثر این جنایت سیاه می شود و گاهی ممکن است سبز و گاهی قرمز و سرخ بشود. آیا از نظر شما دیه باید برود بالا، یا برود پایین؟ پایین، چرا پایین می آید؟ چون چهره انسان مظهر شخصت انسان است، اما بدن انسان دارای چنین شخصیتی نیست و فلذا می فرماید: «و فی البدن النصف،ففی اسوداده ثلاثه دنانیر، و فی إخضراره دینار و نصف،و فی احمراره ثلاثه أرباع الدینار»،یعنی اگر سیاه کرد،دیه اش سه دینار است و اگر سبز نمود،دیه اش یک دینار و نیم، و اگر سرخ و قرمز کرد،دیه اش ثلاثه أرباع دینار. و لافرق فی ذلک بین الرجل و الأنثی و الصغیر و الکبیر، و لا بین أجزاء البدن کانت لها دیه مقرّره أو لا، و لا فی استیعاب اللون تمام الوجه و عدمه، و لا فرق فی بقاء الأثر مدّه و عدمه. دلیل مسئله مدرک تمام اینها اطلاقات روایات است، اطلاق دلیل همه را می گیرد. ۱: محمّد بن یعقوب- متوفای:۳۲۹- عن علیّ بن إبراهیم متوفای:۳۰۹ تقریباً- ، عن أبیه، و عن ابن أبی عمیر- متوفای: ۲۱۷،- عن إسحاق بن عمّار- شاگرد امام صادق علیه السلام و فطحی مذهب است- عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی اللطمه یسوّد أثرها فی الوجه أنّ أرشها ستّه دنانیر، فإن لم لم تسوّد و اخضرت سبز شد- فإنّ أرشها ثلاثه دنانیر، فإن احمارّت و لم تخضارّ فإنّ أرشها دینار و نصف» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۴ من أبواب دیات الشجاج و الجراح،الحدیث ۱، این حدیث اطلاق دارد،هم رجل را می گیرد و هم مرأه را،هم کبیر را می گیرد و هم صغیر را، أثر باقی باشد یا نباشد، دیه مشخص داشته باشد یا دیه مشخص نداشته باشد. تمام از اطلاق روایت فهمیده می شود، پس دلیل عبارت است از اطلاق روایات. إنّما الکلام که در این روایات بدن ندارد،

پس حضرت امام بدن را از کجا آورده است؟ مرحوم صدوق این روایت را دارد، و فی البدن نصف (مثل) ذلک، این روایت کلینی نقل کرده بدون اضافه، شیخ نقل کرده بدون اضافه، اما مرحوم نقل مع الإضافه،یعنی در روایت مرحوم صدوق آدمده که: «و فی البدن نصف ذلک» در علم درایه خواندیم که:« إذا دار الأمر بین الزیاده و النقصیه، فالنقیصه أولی» آیا مرحوم صدوق اشتباهاً اضافه کرده،یا کلینی و شیخ اشتباهاً کم کرده است؟ حضرت امام خمینی (ره) می فرمود: غالباً از قلم انسان چیزی می افتد،اما اینکه اشتباهاً چیزی را زیاد کند،خیلی کم اتفاق می افتد، بنابراین، باید بگوییم که این جمله «فی البدن نصف ذلک » از قلم مرحوم کلینی و شیخ افتاده،نه اینکه مرحوم صدوق آن را سهواً اضافه کرده باشد. من یک جمع دیگر هم دارم و آن اینکه مرحوم کلینی روایت را از قضاوت نقل می کند،یعنی از قضاوت حضرت السلام (علیه السلام)، ممکن است در قضاوت علی (علیه السلام) کلمه ی «و فی البدن نصف ذلک» نبوده، اما مرحوم صدوق این را از قضاوت نقل نمی کند، بلکه از امام نقل می کند، بعید نیست که در قضاوت علیّ علیه السلام جمله ی «و فی البدن نصف ذلک» نبوده، اما روایتی که صدوق از امام علیه السلام نقل کرده،جلمه ی «و فی البدن نصف ذلک» بوده است.

ص: ۵۵

دیه سیاهی، سبزی و سرخی صورت کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه سیاهی، سبزی و سرخی صورت قاعده این شد که اگر کسی بر صورت دیگری سیلی بزند و چنانچه صورت او سیاه بشود، دیه اش شش دینار است و اگر سبز بشود، سه دینار است و اگر سرخ بشود، یک دینار و نیم است. آنگاه بحث در این است که آیا این مخصوص صورت است یا اینکه شامل بدن هم می شود؟ در روایتی که اسحاق بن عمار نقل کرده،در یک روایت کلمه ی بدن نیست، ولی در در روایت دیگرش کلمه ی بدن است:« و فی البدن نصف ذلک»،آیا این دو روایت با همدیگر منتناقض است یا اینکه مثبتین هستند؟ مثبتین با همدیگر منتاقض نیستند، اولی وجه و صورت را گرفته است،دومی علاوه بر وجه و صورت،بدن را نیز دارد، در علم اصول خواندیم که مثبتین از قبیل مطلق و مقید نیست، اولی دایره اش مضیق است به صورت،دومی دایره اش حتی بدن را هم می گیرد، همیشه در مثبتین هردو را می گیرند، نه اینکه یکی را بر دیگری مقید کنند. احتمال ما احتمال دادیم و گفتیم روایت اسحاق بن عمار دو جور است،گاهی شیخ و کلینی نقل کرده،در آنجا دارد که: «قضی أمیر المؤمنین» -علیه السلام-، گاهی اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام نقل می کند، نه اینکه قضی أمیر المؤمنین،بعید نیست که اسحاق بن عمار این حدیث را دو بار از امام صادق (علیه السلام) شنیده،یک بار قضاوت علی (علیه السلام) را شنیده، در آنجا بدن نیست، بار دیگر اصل مسئله را شنیده،منهای قضی أمیر المؤمنین (علیه السلام). بنابراین، حکم بدن همان حکم صورت است، در این جهت هیچ فرقی بین زن و مرد نیست: «لا ـ فرق الرّجل و المرأه»،چرا؟ چون ما ضابطه داریم: «إنّ المرأه تعاقل الرّجل فی الدّیه إلی الثلث»، زن تا ثلث دیه که همان سی و سه و خورده ای است،با مرد مساوی است و از ثلث که گذشت، با همدیگر فرق می کنند. فلذا ما نحن فیه تا سی و سه خیلی فاصله دارد، بنابراین،در ما نحن فیه نمی توانیم قائل به آن قاعده بشویم. ثمّ إنّه لا فرق فی ذلک بین الرّجل و الأنثی و الصغیر و الکبیر و لا بین أجزاء البدن کانت لها دیه مقدّره أو لا ـ و فی استیعاب اللون تمام الوجه و عدمه، و لا فی بقاء الأثر مدّه و عدمه، أخذاً بإطلاق النصّ و الفتوی.

نظریه صاحب مفتاح الکرامه مرحوم صاحب مفتاح الکرامه راجع به جمله ی: «و لا بین أجزاء البدن کانت لها دیه مقدّره أو لا،» یک نظری دارد که باید روی آن فکر بشود. ما می گوییم فرق نمی کند که سیاهی مال بدن باشد، یا مال صورت باشد، یعنی فرق نمی کند دست باشد که دیه دارد یا فخذ (ران) باشد که دیه ندارد، ولی صاحب مفتاح الکرامه می گوید آنجا که دیه ندارد، من هم قبول دارم، یعنی اگر سیاه شد، دیه اش شش دینار است،سبز شد،دیه اش سه دینار می باشد و اگر سرخ بشود،دیه اش یک دینار و نیم است، اما آنجا که دیه دارد، یک نظریه می دهد. فرض کنید که جانی، اصبع کسی را سیاه یا سبز و یا سرخ کرد، می گوید اولاً دیه اصبع را با دیه نفس نسبت می دهیم،مثلاً دیه اصبع یکصد دینار است، می گوید دیه اصبع را به دیه نفس نسبت بدهید، نسبتش یک دهم است (عشر)پس نسبت دیه اصبع،به دیه نفس یک دهم است،به همین نسبت از این سه ضابطه بگیرید، ضابطه این بود که سیاهی دیه اش شش دینار بود،عشر شش دینار را بگیرید، که می شود:شش دهم دینار. پس ایشان می فرماید: اگر دیه مقرر ندارد، مثل فخذ (ران) من قبول دارم، سیاهی دیه اش شش دینار است، سبز سه دینار،سرخ یک دینار و نیم می باشد. اما اگر در اسلام قطعش دیه دارد مانند اصبع، که دیه اصبع یک دهم است به دیه نفس. نسبت صد به هزار، یک عشر است،به همین نسبت از این سه تا بگیرید،در اسوداد و سیاهی، عشر شش دینار، در سبزی، عشر سه دینار،در سرخی، عشر یک دینار و نیم. اما اینکه مدرک ایشان برای این فتوا چیست؟ یک مسئله ای را ما الآن می خوانیم، احتمالاً ایشان از آنجا الهام گرفته. پس جناب مفتاح الکرامه بر خلاف همه علما که می گویند،هر کجا که سیاه شد، شش دینار است و هر کجا که سبز شد،دیه اش سه دینار می باشد و هر کجا که قرمز شد،دیه اش یک دینار و نیم است. فرق نمی کند که آن موضع دیه مقدر داشته باشد یا دیه مقدر نداشته باشد. ولی ایشان می گوید اگر دیه ندارد،حق با شماست،اگر دیه دارد،در این صورت دیه ی عضو را با دیه نفس بسنجید،به همین نسبت از این سه تا ضابطه بگیرید، باید عشر را از شش دینار بگیرید، عشر را از سه دینار بگیرید، عشر را از یک دینار و نیم بگیرید. عبارت صاحب مفتاح الکرامه و نقل فی مفتاح الکرامه أنّه احتمل أن یختصّ الحکم بما لا ـ دیه له مقدّره من اجزاء البدن- مثلاً، فخذ (ران) سیاهش شش دینار است،سبزش سه تا و سرخش یک دینار و نیم می باشد- و أمّا الّذی له دیه مقدّره فإنّه یجب فیه بنسبه دیته من دیه الرأس-. البته این عبارت نارساست، باید بگوید دیه عضو را می سنجیم با دیه نفس، به همان نسبت از این سه تا ضابطه می گیریم-، آنگاه می گوید: فإن کان فیه الدّیه کان علی النصف من دیه الرأس، و ما فیه نصف الدّیه فعلی الرّبع، و علی هذا الحساب، ففی اسوداد الإصبع مثلاً ثلاثه أعشار دینار، لأنّ الإصبع فیها عشر دیه النفس فإذا اسودّت کان فیها ثلاثه أعشار دینار لأنّ الاسوداد فی الوجه فیه ستّه(یعنی ستّه دینار، و عشر ستّه دینار،می شود: پنجاه دینار). در واقع نسبت می دهد عضو را به دیه کل، به همان نسبت از این سه تا ضابطه کم می کند. خلاصه اینکه عضو دیه دارد،- مثلاً دیه اصبع یکصد دینار است، دیه اصبع را که صد دینار است،با دیه نفس که هزار دینار است بسنجید،نسبتش یکدهم است، آنگاه یک دهم را از این سه تا ضابطه بگیرید، اگر سیاه کرد،یک دهم شش دینار، سبز کرد،یک دهم سه دینار و اگر سرخ کرد، دیه اش می شود یک دهم یک دینار و نیم. لأنّ الاسوداد فی الوجه فیه سته دنانیر و عشر سته دنانیر سته أعشاراً أو نصف السته أعشار ثلاثه أعشار دینار ، و فی اخضرارها عشر و نصف عشر ، و فی احمراره نصف عشر و ربع عشر. مفتاح الکرامه: ۲۱/۳۸۷ فرع پنجم فرع پنجم این است که اگر جانی بر صورت کسی زد، صورت او علاوه براینکه سیاه شدن، سرخ شدن و سبز شدن، ورم هم کرد، یعنی علاوه بر این سه تا، متورم هم شد، در اینجا چه کار کنیم؟ آقایان در اصول می گویند اصل عدم تداخل اسباب است، یک دیه باید بدهد برای سبزی، سیاهی و سرخی، تورم هم اگر دیه دارد، باید دیه اش بپردازد و اگر دیه ندارد، حکومت و ارش دارد،چرا؟ چون أصل عدم تداخل اسباب است. الفرع الخامس: لو أحدثت الجنایه تورّماً من غیر تغییر لون، فبما أنّه لم یرد فیه تقدیر ففیه الحکومه، نعم لو

اجتمع التورّم مع تغییر اللون فلکّل حکمه، ففی التغییر الدّیه و فی التوّرم الحکومه، لأنّ تعدد السبب یقتضی تعدّد المسبب. فرع چهارم این است که در روایات ما کلمه ی «وجه» آمده، مثلاً در روایت اسحاق بن عمار کلمه ی «وجه» آمده، و هکذا در روایتی که قضاوت امیر المؤمنین را نقل می کند و هم روایتی که از امام صادق (علیه السلام) مستقیماً نقل می کند، در هردو کلمه ی «وجه» است، آیا سر چطور، آیا سر هم داخل در صورت است یا داخل نیست؟ بدن را گفتیم داخل است، چرا گفتیم داخل است؟ چون در روایت اسحاق بن عمار داریم که:« و فی البدن نصف ذلک»، آیا سر هم این حکم را دارد یا نه؟ مثلاً سر کسی را سیاه، یا سبز و یا سرخ کرد، آیا سر هم به صورت ملحق است یا نه؟ دیدگاه استاد سبحانی به نظر من سر هم ملحق به صورت است، جایی که بدن که غیر حساس است، مثل صورت باشد، سر که حساسیت بیشتری دارد، چرا مثل صورت نباشد، صاحب جواهر می گوید این قیاس است و من قائل به قیاس نیستم. من در جواب ایشان عرض می کنم که این قیاس نیست، بلکه اولویت است،جایی که بدن همان ضابطه صورت را دارد، سر هم به طریق اولی این را دارد فلذا ما نباید این را قیاس بشماریم، بلکه قیاس اولویت است، همه کسانی که می گویند قیاس حجت نیست، قیاس اولوی را استثنا می کنند، علاوه براین، بعید نیست که بگوییم مراد از صورت، فوق البدن است، یعنی بالاتر از گردن را صورت می گویند، علت اینکه کلمه ی وجه آمده، چون غالباً وقتی کسی را می زند، بر صورتش می زند. بنابراین، نباید شک کنیم که صورت و سر حکم واحد دارد. چرا؟ به دو بیان: الف: اولویت، ب: اینکه در روایات و یا در عبارات علما کلمه ی صورت آمده، قید وارد در مورد غالب است، یعنی غالباً وقتی انسان با کسی دست به گریبان می شود، صورت او را برای زدن انتخاب می کند نه سرش را. المسأله الخامسه: کلّ عضو دیته مقدّره ففی شلله ثلثا دیته، کالیدین و الرجلین، و فی قطعه بعد الشلل ثلث دیته. مسئله ی پنجم این است: هر عضوی که دیه مقدّر دارد، اگر جنایت آن را به صورت شلل در بیاورد و شل بشود، قانون کلی این است که دو ثلث دیه عضو را می دهند، مثلاًـ دیه دست پانصد دینار است،اگر جانی دست کسی را شل کرد، دیه اش دو ثلث دینار است، دیه اش دو ثلث دینار است. ممکن است کسی سوال کند که ما این مسئله را قبلاًـ خواندیم، چطور حضرت امام آن را دو باره مطرح کردند؟ جوابش این است که سابقاً موضعی خواندیم، یعنی یک موردی بود و فقط در آن مورد خواندیم نه به صورت ضابطه، ولی در اینجا به صورت ضابطه می خوانیم. چون مرحوم امام سایه به سایه شرائع پیش می رود، از آنجا که صاحب شرائع مسئله را عنوان کرده، ایشان هم عنوان کرده، سابقاً به صورت موضعی بود،ولی در اینجا به صورت ضابطه است، دو روایت هم در مقام داشتیم که فقهای ما از آنها ضابطه استفاده کرده اند، روایات در مورد اصبع بود،اما در اینجا می خواهیم از آن روایات یک ضابطه کلی استفاده کنیم. روایات را در آنجا را خود تان پیدا کنید. المسأله السادسه بحث در مسئله مسئله ششم است، نباید بین مسئله ششم و آنچه اول خواندیم خلط بشود، قبلاً خواندیم که سیاهی دیه اش شش دینار است، سبزی سه دینار، سرخی یک دینار و نیم. فرق نمی کند که دیه مقدر داشته باشد یا دیه مقدر نداشته باشد. جناب مفتاح الکرامه فرمود اگر دیه مقدر ندارد، من این ضابطه را قبول دارم، اما اگر دیه مقدر دارد، من این ضابطه را قبول ندارم، بلکه در آنجا باید دیه عضو را با دیه نفس بسنجیم، به همان نسبت از شش تا و سه تا و یک و نیم کم کنیم. ولی در این مسئله می خواهیم این را مطرح کنیم که آیا دیه شجاج با رأس و وجه یکی است یا نه؟ شجاج حدوداً ده تا بود: الحارصه، الدامه، المتلاحمه، السمحاق و ...، همه اینها را در سر پیاده می کردیم، آیا وجه و صورت همین حکم را دارد یا نه وجه وصورت حکمش متفاوت است؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام می فرماید ظاهراً فرق نمی کند،یعنی همان دیه ای که برای سر معین کرده بودیم، برای صورت هم معین می کنیم، یعنی در حارصه بعیر واحد است، در دامیه دو بعیر است و هکذا. آن دیاتی را که برای سر معین کرده بودیم، در وجه و صورت نیز همان دیات است، چرا؟ چون مراد از کلمه ی «رأس» فوق العنق را می گویند، از

گردن به بالا همه را سر می گویند. گفتار مشهور اما مشهور جور دیگری گفته اند. دیه الشجاج فی الرأس و الوجه سواء کما مرّ، و المشهور أنّ دیه شبهها من الجراح فی البدن بنسبه دیه العضو. پس اولی جای بحث نیست که دیه سر با دیه صورت یکی است، چرا امام می فرماید:«شبه الشجاج می گوید؟چون بنا شد که شجاج مال صورت باشد، اگر در بدن هم پیاده کردیم، این شجاج نیست، بلکه شبه شجاج است، حالا اگر کسی در دست من خراش ایجاد کرد، که بشود حارصه، یا خراش بیشتری وارد کرد، به گونه ای که خون بیرون آمد، که به آن دامیه می گویند و هکذا. اگر جانی همان مراتب ده گانه را که در سر و صورت بود، در زیر گردن و بدن ایجا کرد، حکمش چه می شود؟ معلوم می شود اولی حکمش مسلم است، یعنی شجاج صورت با شجاج سر یکسان است، بحث در این است که آیا شجاج بدن مانند صورت و سر است؟ البته یکسان شمردن مشکل است، چون سر و صورت حساسیت بیشتری دارد، اما اگر جانی در عضد و بازوی کسی خراش ایجاد کند، بگوییم این خراش، حکم خراش سر و صورت را دارد، یا این را دامیه کند، بگوییم مثل دامیه سر و صورت است، این حرف مشکل است ولذا مشهور در اینجا یک ضابطه دارد و این ضابطه را از امیر المؤمنان گرفته اند، ما این را می خوانیم، منتها باید مطالعه بشود که آیا این مطلب می تواند پایه مطلب بعدی باشد در سیاهی، سبزی و سرخی، این مطلب می تواند برای آن پایه باشد، آن کدام است؟ گفته اند اگر عضوی، دیه مقدر دارد، مانند دست، و جانی آمد در دست کسی خراشی ایجاد کرد، ما در اینجا دیه ی ید و دست را با دیه نفس مقایسه می کنیم، دیه دست، نصف دیه سر (نفس) است، آنگاه به همین نسبت از آن دیه ای که برای حارصه معین کرده بودیم، از حارصه می گیریم، دیه حارصه یک شتر بود (بعیر واحد)، یک عشر از دیه بعیر را می گیریم. به بیان دیگر اگر در غیر سر، یکی از این شجاج واقع شد، یعنی حارصه، دامیه،متلاحمه و ...، دیه این عضو را می سنجیم با دیه نفس، دیه دست، نصف دیه نفس است، آنگاه به همین نسبت از آن دیه ای که برای شجاج معین شده بود (مثلاً در حارصه،یک شتر معین شده بود و هکذا دامیه ...،) می گوییم نصف شتر را بدهد، در دامیه دو شتر معین شده بود، می گوییم یک شتر بدهد، در متلاحمه سه شتر معین شده بود، می گوییم نصف سه شتر بدهد، آیا فکر نمی کنید که همین روایت در این مسئله، پایه نظریه صاحب مفتاح الکرامه در آن مسئله ی پیش است، مسئله ی پیشین در باره سیاه کردن، سبز کردن و سرخ کردن بود، ایشان گفت دیه عضو را با دیه نفس بسنجید، بعداً از این سه تا کم کنید، آن سه تا عبارت بود: شش دینار،سه دینار و یک دینار و نیم. آنجا این گونه می گفت، اما در اینجا این گونه می گوییم، می گوییم دست را بسنج با دیه نفس، که می شود نصف، به همین نسبت از دیات شجاج کم کنید،آنجا از دیات سیاه، سبز و سرخ کم می کرد،در اینجا از دیات حارصه،دامیه و متلاحمه و ...، کم می کند. متن تحریر الوسیله المسأله السادسه: دیه الشجاج فی الرأس و الوجه سواء کما مرّ، و المشهور أنّ دیه شبهها من الجراح فی البدن بنسبه دیه العضو الّذی یتّفق فیه الجراحه من دیه الرأس، أی النفس إن کان للعضو دیه مقدّره، ففی حارصه الید نصف بعیر- چون دست نسبتش به دیه انسان نصف است، آنجا هم بعیر واحد بود،نصف بعیر) أو خمسه دنانیر، و فی حارصه إحدی أنملتی الإبهام نصف عشر بعیر أو نصف دینار- ابهام،دیه اش نصف اصبع بود، مثلاً اصبع یک صد دینار بود، ابهام می شود پنجاه دینار، اگر ما پنجاه را با دیه نفس مقایسه کنیم، می شود: یک بیستم، به همان نسبت از دیه حارصه و دامیه متلاحمه و ...، کم می کنیم. خلاصه مشهور می گویند دست انسان که دیه دارد، چنانچه گرفتار شجاج بشود، باید دیه عضو را با دیه نفس بسنجیم، به همان نسبت از دیات دهگانه (یک شتر، دو شتر و ...،) کم کنید، دلیل مسئله هم روایات است که در جلسه ی آینده می خوانیم..

دیه شجاج و جراح در بدن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه شجاج و جراح در بدن در جلسه گذشته دو مسئله ی مشابه با هم داشتیم، مسئله ی اول را گذراندیم، مسئله دوم ناقص ماند، اما مسئله ای که گذراندیم،مرحوم صاحب مفتاح الکرامه از برخی نقل می کند که اگر این سه حالت (یعنی سیاه شدن، سبز شدن و سرخ شدن) در وجه و صورت رخ ندهد، بلکه در بدن رخ بدهد، اینجا چه کنیم؟ مشهور گفته اند که باید نصف را بدهند چنانچه در روایت هم نصف آمده بود. ولی ایشان (صاحب مفتاح الکرامه) احتمال دیگری دادند و گفتند ما باید دیه آن عضو (مثلاً ـ دست)را با دیه نفس می سنجیم، ببینیم که چه نسبتی دارد، دیه دست پانصد دینار است و دیه نفس هزار دینار، پس نسبت پانصد «دینار» به هزار دینار، نصف است، به همان نسبت از دیه اسوداد اخضرار و احمرار کم می کنیم. مثال مثلاً ـ دیه دست من پانصد دینار است، نسبت به دیه نفس نصف است،بر می گردیم از دیه اسواد که شش دینار است، نصف آن را می پردازیم. و همچنین اگر اخضرار کرد، دیه اخضرار نسبتش به رأس نصف است، دیه اخضرار سه دینار بود، نصفش یک دینار و نیم است و همچنین است احمرار، یعنی دیه احمرار یک دینار و نیم بود، نصف یک دینار و نیم را می دهد. پس اگر این سه حالت(سیاهی، سبزی و سرخی) در بدن رخ بدهد، دیه عضو را با نفس می سنجیم، به همان نسبت از دیه اسوداد، اخضرار و اسوداد کم می کنیم. آنگاه من گفتم مدرک این مسئله چیست؟ به نظر من مدرک این مسئله در اخضرار، روایتی است که در مسئله ی امروز می خوانیم و آن این است که اگر شجاج چند گانه که هم قصاص داشتند و هم دیه، در زیر گلو و بدن انجام گرفت، چه کار کنیم؟ در اینجا روایت داریم و حضرت امام هم روی روایت فتوا می دهد، ما در اینجا نمی توانیم بگوییم «بدن» حکم رأس و صورت را دارد، چرا؟ چون رأس و صورت مقام عالی دارد،اگر شجاج چند گانه در بدن رخ بدهد،مسلماً دیه ی آن باید کمتر باشد، حالا ـ چه رقم کمتر باشد؟ جائفه را کنار بگذارید، در بقیه چه کنیم؟ روایتی که از امیر المؤمنان نقل شده،در موضحه پیاده کرده، حضرت امام در متن تحریر الوسیله در انگشت پیاده کرده، فلذا ما نا چاریم که هم متن را بگوییم و هم روایت را معنا کنیم و اشتباه روایت را در وسائل هم متذکر شویم. فرض کنید جانی نسبت به دست من حارصه انجام داد، یعنی خراشی بر دست من وارد نمود، دیه اش چه مقدار است؟ اگر در وجه و صورت و یا سر رخ می داد، دیه ش معلوم بود،و هکذا دامیه دیه اش در سر و صورت معلوم بود که همان دو شتر باشد و هکذا متلاحمه. ولی در بدن چگونه است؟ فرض کنید اگر جانی بر دست من حارصه و خراش وارد کرد، چه باید کرد؟ دیه ید و دست را با دیه نفس می سنجیم،دیه نفس هزار دینار است، دیه دست پانصد دینار می باشد، پانصد دینار،نسبت به هزار دینار نصف است،به همان نسبت از دیه حارصه بر می داریم، دیه حارصه چند بود؟ بعیر واحد بود، در بدن اگر حارصه اتفاق افتد، دیه اش نصف بعیر است. حال اگر حارصه را در انمل پیاده کنیم، امام (ره) در متن دوتا مثال می زند، هردو از حارصه است، یکی حارصه در ید و دست،دیگری حارصه در ابهام، ابهام که دوتا بند دارد، به جای سه تا حساب شده. دیه اصبع واحد یکصد دینار است، صد دینار را به دوتا تقسیم می کنند که بشود پنجاه دینار، پس اگر کسی أنمله شخصی را قطع کند،دیه اش نسبت به دیه نفس یک بیستم است، یعنی پنجاه نسبت به هزار یک بیستم می شود که همان نصف عشر بشود. آنگاه به همان نصف العشر از حارصه کم می کنیم، «حارصه» دیه اش ده دینار بود، عشر دینار می شود یک دینار. پس اگر انمله ی من در حقیقت دوتا جای سه تاست، یعنی دیه اش پنجاه دینار است، پنجاه دینار را با دیه نفس می سنجیم، که می شود نصف العشر، چون عشرش صد دینار است، پنجاه دینار می شود نصف العشر، نصف عشر را از دیه حارصه کم می کنیم، حارصه دیه اش ده دینار بود،

نصفش می شود: نیم دینار. متن تحریر الوسیله دیه الشّجاج فی الرّأس و الوجه سواء کما مرّ، و المشهور أنّ دیه شبهها من الجراح فی البدن بنسبه دیه العضو الّذی یتّفق فیه الجراحه من دیه الرّأس أی النفس إن کان للعضو دیه مقدّره، ففی حارصه الید نصف بعیر أو خمسه دنانیر- چون نسبت دست به نفس نصف بود، به همان نصف از حارصه کم کنید، حارصه ده دینار بود، نصف ده دینار- فی حارصه الید خمسه دنانیر،چرا؟ چون عشرش ده دینار است و نصفش پنج دینار. و فی حارصه إحدی أنملتی الابهام نصف عشر بعیر أو نصف دینار و هکذا. و إن لم یکن له دیه مقدّره فالحکومه. روایت ۱: محمد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن إسحاق بن عمّار،عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی الجروح فی الأصابع إذا أوضح العظم عشر دیه الأصبع إذا لم یرد المجروح أن یقتصّ» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دیات الشجاج و الجراح، الحدیث ۱، در این حدیث، کلمه ی«نصف» از قلم مرحوم صاحب وسائل افتاده، یعنی در تهذیب شیخ اینگونه آمده: «نصف عشر دیه الإصبع» چون اگر کلمه ی «نصف» نباشد، مسئله درست از آب در نمی آید. دیه موضحه در سر، پنج شتر یا پنجاه دینار بود، اگر جانی، اصبع کسی را موضحه کرد، دیه ی اصبع چه قدر است؟ یکصد دینار، نسبت یکصد دینار به هزار چه مقدار است؟ عشر است. توضیح الروایه، أنّ دیه الاصبع الواحده هی عشره أبعره ، ونسبتها إلی دیه النفس هی العشر، کما أن دیه الاصبع حسب الدینار مائه دینار و هی بالنسبه إلی الألف أیضاً العشر، هذا من جانب، و من جانب آخر أنّ دیه الموضحه هی خمسه أبعره، فیؤخذ من دیه الموضحه بتلك النسبه أی عشرالموضحه، أی یکون نصف بعیر، فینطبق علی قوله علیه السلام« نصف عشر دیه الاصبع» ، فإن دیه الاصبع هی عشره أبعره و عشرها بعیر واحد، و نصفه نصف بعیر. پس دیه ید را با دیه نفس سنجیدیم،دیدیم که نسبت شان عشر است، به همان نسبت از موضحه کم کنید، دیه موضحه پنجاه دینار است، عشر پنجاه دینار می شود:« پنج دینار». آنگاه می خواهیم روایت را معنا کنیم: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی الجروح فی الأصابع إذا أوضح العظم نصف عشر دیه الأصبع إذا لم یرد المجروح أن یقتصّ». دیه اصبع یکصد دینار بود، یکصد دینار نسبتش به هزار دینار، عشر می شود، از موضحه عشر را کم کنید، موضحه دیه اش پنجاه دینار بود، عشر آن را کم کنید، عشر پنجاه دینار،پنج دینار می شود. پنج دینار، نصف عشر دیه الإصبع است. چون دیه اصبع یکصد دینار است، نصفش پنجاه دینار می شود،عشرش ده است و نصف ده دینار می شود پنج دینار.پس حتماً باید کلمه ی نصف در اینجا باشد. المسأله السابعه هر چند مسئله ی هفتم سابقاً خواندیم، علت تکرارش در اینجا این است که آنچه در سابق خواندیم راجع به دیه نفس بود، ولی در اینجا راجع به دیه اعضاست. عبارت امام در گذشته این است: «یقتصّ للرّجل من المرأه فی الأطراف، و کذا یقتصّ للمرأه من الرجل فیها من غیر ردّ و تتساوی دیتهما فی الأطراف ما لم تبلغ جراحه المرأه ثلث دیه الحرّ فإذا بلغته ترجع إلی النصف من الرّجل فیهما، فحینئذ لا یقتصّ من الرّجل لها إلّا مع ردّ التفاوت». علی الظاهر حضرت امام به مناسبت اطراف تکرار می کند، سابقاً هم در باره نفس بود و هم اطراف، این مسئله فقط برای دیه اطراف است. خلاصه، مسئله هفتم این است که دیه مرد با دیه زن در اطراف تا ثلث مساوی است، یك اصبع،دیه اش یکصد دینار است، دو اصبع دویست دینار است یا بیست شتر، سه اصبع سی شتر یا سیصد دینار است. به اصبع چهارمی که رسید،دیه زن تنزل پیدا می کند و می شود نصف دیه مرد. و این از چیز هایی است که عقل ما به آن نمی رسد فلذا وقتی این مسئله به گوش ابان بن تغلب رسید، گفت: «الّذی جاء به الشیطان»، چون به نظرش بعید رسید که چطور دیه سه اصبع بشود سیصد دینار یا سی شتر، اما دیه چهار اصبع بشود دویست دینار یا بیست شتر؟ و حال اینکه این کلام از رسول خداست که می فرماید: إنّ المرأه تعاقل الرجل إلی ثلث الدّیه فإذا بلغ الثلث ینقص إلی النصف. متن تحریر الوسیله المرأه تساوی الرجل فی دیات الأعضاء و الجراحات حتی تبلغ ثلث دیه الرجل ثمّ تصیر علی النصف ، سواء کان الجانی رجلاً أو امرأةً علی الأقوی ، ففی قطع الاصبع منها مائه دینار ، و فی الاثنین مائتان، و فی

الثلاث ثلاثمائه ، و فی الأربع مائتان- چرا؟ چون روایت از رسول الله صلّی الله علیه و آله- است سنی و شیعه این روایت را از آن حضرت نقل کرده اند. و یقتص من الرجل للمرأه- اگر مردی، زنی را بکشد، بخاطر زن مرد کشته می شود- و بالعکس فی الأعضاء و الجراح من غیر ردّ حتی تبلغ الثلث- البته این در دیه اعضاست، اگر مردی، سه انگشت زن را قطع کرد، ما حق داریم که سه انگشت مرد را قطع کنیم. اگر چهار انگشت زن را قطع کرد، ولی زن می تواند چهار انگشت مرد را قطع کند، منتها باید دویست دینار هم به مرد بپردازد- ثمّ یقتص مع الرّد لو جنت هی علیه لا هو علیها.

ص: ۵۷

تفاوت دیه مرد و زن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاوت دیه مرد و زن بعد از آنکه ایشان در مسئله ی قبلی متعرض شدند که:«إنّ المرأه تعاقل الرّجل إلی ثلث الدّیه»، إذا بلغ الثلث نزل إلی النصف ایشان می خواهد این قاعده را به صورت کلی پیاده کند، آن این است که اولاً دیه مرد با دیه زن در یک رشته مسائل نصف است،مثلاً- یدین و دو دست در رجل دیه اش هزار دینار،و در مرأه پانصد دنیار است(نصف دیه مرد). در رجلین (هردو پا) دیه ی مرد هزار است و دیه زن پانصد دینار می باشد. اما در منافع و جراح هر کدام از مرد و زن دیه خودشان را دارند، مقصود ایشان از این مسئله چیست؟ آیا اشاره به همان قاعده دیگری است که دیه المرأه نصف دیه الرجل، یا می خواهد اشاره کند: إنّ المرأه تعاقل الرّجل إلی الثلث، فلذا بلغ الثلث نزل إلی النصف؟ باید در این زمینه فکر شود. المسأله التاسعه مسئله تاسعه و نهم تکرار همان چیزی است که در اول دیات خواندیم،آنجا که دیه ی مشخص دارد، اهلاً و سهلاً- آنجاه که دیه مشخص ندارد، حکومت است،حکومت این است که این آدم را که مجروح کرده، فرض می کنیم عبد است، صحیحش یکصد دینار است،اگر جانی آن را معیب کرد، معیبش نود دینار است،نسبت معیب به صحیح چه مقدار است؟ عشر است، از اصل دیه عشر را به او می دهیم. و شما می دانید که این مسئله به این شکل در زمان ما قابل اجرا نیست، زیرا ما در این زمان عبد و أمه ای نداریم تا این مرد را عبد فرض کنیم و زن را امه و کنیز فرض کنیم، آنگاه صحیحش را قیمت کنیم، و سپس قیمت کنیم معیبش را، نسبت معیب را به صحیح بسنجیم و ما به التفاوت را بدهیم، به همان نسبت از اصل دیه بدهیم. راه عملی را در اولی دیات گفتیم، من یک راهی را پیشنهاد کردم، به آنجا مراجعه کنید، آن راه من عملی تر است. متن تحریر الوسیله المسأله التاسعه: کلّ موضع یقال فیه بالأرش أو الحکومه فهما واحد ، و المراد أنّه یقوم المجروح صحیحاً إن کان مملوکاً تاره و یقوّم مع الجنایه أخری و ینسب إلی القیمه الأولی، و یعرف التفاوت بینهما و یؤخذ من دیه النفس بحسابه. حال اگر کسی جنایت کرد، قیمت طرف بالا- رفت،مثلاً او خالی در صورت داشت، جانی خالش را به جبر و زور کند، اتفاقاً او زیباتر شد، آیا آنجا که جنایت از قیمت کم نکند، بلکه قیمت را بالا ببرد، مثلاً یک بینی داشت و این بینی یک مشکلاتی داشت و نمی توانست درست تنفس کند، جانی به جبر و زور کاری کرد که تنفسش بهتر شد، اینجا نمی توانیم بگوییم ارش بدهد، بلکه در اینجا باید حکومت معنای دیگر داشته باشد، در اینجا باید سراغ شلاق،حبس و چیز های دیگر برود. و قد قلنا: إنّه لو لم یکن تفاوت بحسب القیمه أو کان مع الجنایه أزید کما لو قطع إصبعه الزائده الّتی هی نقص و بقطعها تزید القیمه فلابد من الحکومه بمعنی آخر ، و هو حکم القاضی بالتصالح ، و مع عدمه بما یراه من التعزیر و غیره حسماً للنزاع.

این مسئله تکرار بود، یعنی هم آن را در اول دیات خواندیم و هم در وسط دیات. المسأله العاشره مسئله دهم این است که یک نفر کشته شده،اما هیچ ولی ندارد، یعنی نه پسر دارد و نه پدر و نه پسر عمو و دختر عمو، هیچ کس ندارد، اینجا ولیش چه کسی است؟ امام ولیش است،چون :«الإمام ولی من لا ولی له»،امام باید چه کند؟ امام باید فقط یک حق دارد و آن عبارت از این است که استیفاء کند، یعنی دیه را از طرف بگیرد و در بیت المال بگذارد، آیا امام می تواند جانی را عفو کند؟ نمی تواند عفو کند، حق عفو را ندارد، حتی امام معصوم هم می گوید من حق عفو ندارم. چرا؟ به جهت اینکه اگر این آدم خطأً گناه کرده باشد، یعنی خطأً جنایت کرده باشد، عاقله اش امام است، یعنی از بیت المال است. حالا اگر عمداً است، پس قهراً باید دیه را بگیرد و بگذارد در بیت المال. قانون کلی است آنجا که بیت المال بدهکار است،آنجا هم باید بیت المال طلبکار باشد،ولذا روایت داریم که نمی تواند عفو کند،حتی خود امام هم می فرماید نمی تواند عفو کند،البته امام می فرماید:« الأحوط عدمه»،ولی باید بفرماید: الأظهر عدمه، روایت ۱:محمّد بن یعقوب عن محمّد یحیی (شیخ کلینی)،عن أحمد بن محمّد(خالد یا عیسی) و عن علیّ ابن إبراهیم، عن إبیه، عن ابن محبوب، عن أبی ولاد الحنّاط،قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام من رجل مسلم قتل رجلًا مسلماً (عمداً) فلم یکن للمقتول أولیاء من المسلمین إلّا أولیاء من أهل الذّمه من قرابته، فقال:« علی الإمام أن یعرض علی قرابته من أهل بیته (دینه) الإسلام، فمن أسلم منهم فهو ولیّه یدفع القاتل إلیه فان شاء قتل، و إن شاء عفی، و إن شاء أخذ الدّیه، و إن لم یسلم أحد، کان الإمام ولیّ أمره فإن شاء قتل و إن شاء أخذ الدّیه فجعلها فی بیت مال المسلمین،- چرا؟ بخاطر اینکه اگر این آدم که کشته شده، اگر از روی خطا کسی را کشته بود و عاقله هم نداشت،دیه اش با که بود؟ با بیت المال،حالا- که بیت المال دیه عاقله ی او را بر عهده دارد، پس دیه خودش هم مربوط به بیت المال است- لأنّ جنایه المقتول کانت الإمام فکذلک تکون دیته لإمام المسلمین. کدام جنایت مقتول بر امام است؟ جنایتی که از روی خطا انجام گرفته است- قلت فإن عفا عنه الإمام، قال: فقال: إنّما هو حقّ جمیع المسلمین و إنّما علی الامام أن یقتل أو یأخذ الدّیه، و لیس له أن یعفو» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶ من أبواب دالقصاص فی النفس، الحدیث، علی الظاهر مراد از امام در اینجا قاضی و حاکم است، نه امام معصوم. من فکر می کنم، این روایت را که حضرت می فرماید، می خواهد جلو قضات اموی ها و عباسی ها را بگیرد و بگوید آنها حق قضاوت را ندارند. امام معصوم می گوید و امام معصوم این حق را دارد، به جهت اینکه «أو لست أولی من أنفسکم»؟ حضرت می فرماید: امام می رود سراغ بستگان اهل کتاب، می گوید کدام شما اسلام می آورید تا مسئله قتل مربوط به شما بشود؟ اگر یکی از آنها اسلام آورد، امر را می سپارد به دست او، او می شود ولی، یا می بخشد و یا می گیرد،و اگر هیچکدام شان اسلام نیاورد، ولیش خود امام است. روایت ۲: و عنه، عن أبی ولّاد، قال: قال أبو عبد الله علیه السلام «فی الرّجل یقتل و لیس له ولیّ إلّا الإمام، إنّه لیس للإمام أن یعفو، له أن یقتل أو یأخذ الدّیه فجعلها فی بیت مال المسلمین، لأنّ جنایه المقتول کانت علی الإمام، و کذلک تکون دیته لامام المسلمین» همان مدرک،الحدیث ۲، البته روایت سومی هم در این زمینه داریم که خواندش لزومی ندارد. القول فی اللواحق و هی أمور: الأول فی الجنین کسانی که از اول دیات در بحث ما شرکت داشتند، چند مقصد را دنبال کردیم، دیات نفس، دیات اعضا و اطراف و دیات منافع، آنگاه ایشان فرمود یک لواحقی هم داریم که باید روی آنها هم بحث شود. فلذا بحث ما به لواحق منتهی شد و یکی از آن لواحق دیه جنین است. جنینی که در شکم مادر است و یک نفر لگد زد و این جنین بیرون آمد، این پنج حالت دارد: ۱: نطفه است،۲، علقه است، ۳: مضغه است، ۴: استخوان روییده، اما گوشت رویش نیامده، ۵: استخوان دارد و گوشت هم رویش آمده،۶: روح ندمیده است، ۷: روح هم دمیده، اگر روح میده باشد، چنانچه دختر باشد،دیه اش پانصد دینار است و اگر پسر باشد،دیه اش هزار دینار می باشد. این ترتیب را از قرآن گرفته اند، در قرآن عین مراحل آمده ا ست. اگر فقط نطفه باشد، دیه اش بیست دینار است، و اگر

علقه باشد، چهل دینار، و اگر مضغه باشد، شصت دینار، و اگر استخوان روییده باشد و گوشت نروییده باشد، دیه اش هشتاد دینار می باشد، اگر علاوه بر استخوان، گوشت هم روییده باشد، دیه اش یکصد دینار است، قبل از ولوج روح یکصد دینار است، بعد از ولوج و دمیدن روح اگر دختر باشد، دیه اش پانصد دینار است و اگر پسر باشد، هزار دینار. این مسئله روایاتی هم دارد که در این جلسه فقط یک روایت را می خوانم، بقیه بماند برای جلسه آینده. روایت و عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین- محمد بن الحسین بن أبی الخطاب است، که در دویست و شصت و دو از دنیا رفته و ثقه است- عن محمّد بن اسماعیل- محمد بن اسماعیل بن بزیغ، که از فقهاست، عن صالح بن عقبه- من در رساله ای که در سند زیارت عاشور را نوشته ام، من در آنجا ثابت کرده ام که صالح بن عقبه ثقه است، چون بعضی می خواهند در سند زیارت عاشورا بخاطر صالح بن عقبه اشکال تراشی کنند- عن سلمیان بن صالح جصاص-، عن أبی عبد الله علیه السلام: «فی النطفه عشرون دیناراً، و فی العلقه أربعون دیناراً، و فی المضغه ستّون دیناراً و فی العظم ثلاثون دیناراً و فی العظم ثمانون دیناراً، فإذا کست اللحم فمائه دینار، ثمّ هی دیته حتی یستهلّ، فإذا استهلّ فالدّیه کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۳، مراد از «استهلّ» این نیست که از شکم مادر بیرون بیاید و داد بزند، بلکه مراد این است که روح در آن دمیده باشد و این را ما از روایت ظریف استفاده می کنیم که «استهلّ» این نیست که از مادر متولد بشود و فریاد بزند و اگر این هم باشد، اگر زدند و بچه بیرون آمد و جیغ کشید، جیغ کشیدن بچه نشانه دمیده شدن روح است، ولی دمیدن روح علامت دیگر هم دارد که در جلسه آینده بیان می کنیم.

ص: ۵۸

دیه جنین کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه جنین با توجه داشتت که زن و مرد با همدیگر در دیه مساوی هستند، مگر در دو مورد: الف: در آنجا که جنایت یک درجه ای باشد،در آنجا دیه زن نصف دیه مرد است، درجه ی واحد مانند قتل و بریدن دست و بریدن پا، در جایی که در درجه واحده باشد، دیه زن نصف دیه مرد است. ب: در جایی که جنایت درجات داشته باشد مانند اصابع، تا ثلث مساوی هستند و بعد از ثلث، دیه زن به نصف بر می گردد(یرجع إلی النصف). اگر این دو مورد را استثنا کنیم، آنچه را که در باره دیه مرد گفتیم، در باره زن هم می آید. اما در شجاج دیه زن با مرد هیچ فرقی پیدا نمی کنند، چون بالاتر مرحله ی شجاج پانزده شتر بود، پانزده شتر هرگز به ثلث دیه نمی رسد. در «شجاج» دیه زن با مرد اصلاً تفاوتی ندارد. پس زن و مرد از نظر دیه مطلقا مساوی هستند، مگر در دو مورد که با همدیگر اختلاف دارند، یکی آنجا که جنایت درجه واحده باشد، مانند قتل و بریدن، دیه زن نصف دیه مرد است، دیگر جایی که جنایت دارای درجات باشد مانند اصابع. تا ثلث مساوی هستند، بعداً بر می گردد به نصف. اما در شجاج اصلاً زن و مرد نسبت به دیه فرق ندارند، چون بالاترین مرحله ی شجاج پانزده شتر است، که به ثلث نمی رسد. دیه جنین باید توجه داشت که اسلام تا چه اندازه به انسان ارزش قائل است حتی به نطفه هم ارزش قائل است، همین نطفه وقتی در رحم مادر قرار گرفت و به سوی انسان شدن در حرکت بود، ارزش دارد. همان گونه که قبلاً بیان کردیم،مشهور در میان علمای ما دیه جنین چند درجه ای است،مثلاً دیه نطفه بیست دینار است، علقه چهل و مضغه شصت

دنیار می باشد، اگر استخوان پیدا کرد،دیه اش هشتاد دینار است، اگر گوشت روی استخوان را پوشاند، در آنجا دیه یکصد دینار می باشد، اما وقتی روح در آن دمید، چنانچه مذکر باشد، دیه اش هزار دینار است و اگر مؤنث باشد،دیه اش نصف دیه مذکر است که پانصد دینار باشد. أدله مسئله ۱: محمّد بن یعقوب بأسانیده إلی کتاب ظریف- مرحوم کلینی نسبت به کتاب ظریف چندین سند دارد، برخی از آن اسانید ضعیف است و برخی صحیح است، ولذا می گوید:«بأسانیده» که اگر یک سند با اشکال مواجه شد،بقیه سند با اشکال مواجه نباشد- عن أمیر المؤمنین علیه السلام قال: «جعل دیه الجنین ماءه دینارَ، و جعل منی الرجل إلی أن یکون جنیناً خمسه أجزائ ، فاذا کان جنیناً قبل أن تلجه الروح مائه دینار، و ذلک أنّ الله عزوجل خلق الانسان من سلاله و هی النطفه فهذا جزء، ثمّ عقله فهو جزآن، ثم مضغه فهو ثلاثه أجزاء، ثمّ عظماً فهو أربعه أجزاء،ثمّ یکسا لحماً فحینئذ تمّ جنیناً فکملت لخمسه أجزاء مائه دینار، و المائه دینار خمسه أجزاء فجعل للنطفه خمس المائه عشرین دیناراً، وللعلقه خمسی المائه أربعین دینارً، و للمضغه ثلاثه أخماس المائه ستین دینارً، وللعظم أربعه أخماس المائه ثمانین دینارً ، فاذا کسا اللحم کانت له مائه کامله، فاذا نشأ فیه خلق آخر و هو الروح فهو حینئذ نفس بألف دینار کامله إن کان ذکراً، و إن کان انثی فخمسمائه دینار» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۱، این روایات خیلی گویا و روشن است، روایت دوم را هر چند در جلسه قبل خواندیم، ولی بهتر است که دو مرتبه بخوانیم. ۲: و عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین- محمد بن الحسین بن أبی الخطاب است، که در دویست و شصت و دو، از دنیا رفته و ثقه است- عن محمّد بن اسماعیل- محمد بن اسماعیل بن بزیغ، که از فقهاست، عن صالح بن عقبه، عن سلمیان بن صالح جصاص-، عن أبی عبد الله علیه السلام: «فی النطفه عشرون دیناراً، و فی العلقه أربعون دیناراً، و فی المضغه ستّون دیناراً و فی العظم ثلاثون دیناراً و فی العظم ثمانون دیناراً، فإذا کست اللحم فمائه دینار، ثمّ هی دیته حتی یستهلّ، فإذا استهلّ فالدّیه کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۹ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۳، «إستهلّ» در جایی می گویند که بچه به دنیا بیاید و جیغ بکشد،اگر معنای استهلّ این باشد، هیچ منافاتی ندارد که این مرحله دیه کامل داشته باشد و مراحل قبلی هم دیه کامل داشته باشد، مگر اینکه بگوییم «إستهلّ» لازم نیست که نه ماهه باشد، بلکه هر موقع که ساقط کرد و این بچه صدا کرد و جیغ زد، معلوم می شود که روح در آن دمیده،حضرت میزان معین کرده، از کجا بدانیم که روح در آن دمیده، میزان دمیدن روح این است موقع سقط شدن، جیغ زد،معلوم می شود که روح در آن دمیده است. روایت ۱: محمد بن یعقوب (متوفای: ۳۲۹،) ، عن علیّ بن إبراهیم(متوفای: ۳۰۹،)، عن محمد بن عیسی(وفاتش روشن نیست)، عن یونس أو غیره (روایت مرسله است، چون معلوم نیست که یونس بن عبد الرحمن است یا شخص دیگر،)، عن ابن مسکان ، عن أبی عبدالله(ع) قال: «دیه الجنین خمسه أجزاء: خمس للنطفه عشرون دیناراً ، و للعلقه خمسان أربعون دیناراً ، و للمضغه ثلاثه أخماس ستّون دینارا[و للعظم أربعه أخماس ثمانون دیناراً] و إذا تمّ الجنین کانت له مائه دینار ، فاذا اُنشیء فیه الروح فدیته ألف دینار أو عشره آلاف درهم إن کان ذکراً ، و إن کان اُنثی فخمسمائه دینار ، و إن قتلت المرأه المرأه و هی حبلی فلم یدر أذکراً کان ولدها أم اُنثی فدیه الولد نصف دیه الذکر و نصف دیه الأنثی و دیتها کامله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۱ من أبواب دیات النفس،الحدیث ۱. ۲: محمد بن الحسن(شیخ حسن طوسی در سال:۴۶۰ فوت نموده، باسناده عن محمد بن الحسن الصفّار(محمد بن الحسن الصفّار در سال:۲۹۰،فوت کرده، ایشان کتابی دارد بنام وسائل الدرجات و ایشان از اصحاب امام حسن عسکری است)، عن أحمد بن محمد ابن عیسی- متوفای: ۲۸۰،-، عن العباس بن موسی الوراق ، عن یونس بن عبدالرحمن ، عن أبی جریر القمی قال: سألت العبد الصالح(علیه السلام) عن النطفه ما فیها من الدیه؟ و ما فی العلقه؟ و ما فی المضغه و ما فی المخلّقه و ما یقرُّ فی الأرحام؟ فقال:« إنّه یخلق فی بطن اُمّه خلقاً من بعد خلق یکون نطفه أربعین یوماً ، ثمّ تکون علقه أربعین یوماً ثم مضغه أربعین یوما ، ففی النطفه أربعون دیناراً ، و فی العلقه ستون دیناراً

، و فی المضغه ثمانون دینارا فاذا اکتسی العظام لحما ففیه مائه دینار ، قال الله عزوجل: « ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارک الله أحسن الخالقین » فان کان ذکرا ففیه الدیه و إن کانت اُنثی ففیها دیتها». أقول: هذا محمول علی زیاده خلق النطفه إلی أن تبلغ علقه ، و زیاده العلقه إلی أن تبلغ امضغه ، و زیاده المضغه إلی أن تبلغ العظم. اشکال من در این روایت راجع به این است که چطور در نطفه فرموده اربعون دیناراً، قهراً در علقه که باید چهل بگوید، شصت دینار گفته است،در مضغه که باید بگوید شصت، گفته ثمانون دیناراً، در عظام که باید بگوید هشتاد، گفته مائه دیناراً. مرحوم صاحب وسائل، این را جمع می کند و می فرماید مرادش از نطفه، نطفه ای است که حرکت کرده و همینطور به حرکت خودش ادامه داده تا به حد علقه رسیده، همچنین علقه حرکت کرده و به حرکتش ادامه داده تا به سر حد مضغه رسیده، این توجیه صاحب وسائل،چندان توجیه بدی نیست و در واقع این روایت نطفه ی خالص و علقه خالص را نمی گوید، یعنی عقله و مضغه روز اول را نمی گوید، بلکه نطفه و علقه ی که حرکت کرده و به آن آخرین مرحله رسیده را می گوید. خلاصه معلوم شد که اصحاب ما طبق این روایات بر این مسئله اتفاق نظر دارند، در مقابل اصحاب،دوتا مخالف داریم که یکی عمّانی است، دومی هم اسکافی است، اسکافی ابو علی است که آقایان به او می گویند ابن جنید. دیدگاه عمّانی جناب عمّانی برای مخالفتش دوتا روایت دارد، ایشان بر این دو روایت تکیه کرده و فتوا داده است، ایشان معتقد است که اگر جنین دارای استخوان شد، این باید هزار دینار دیه کامل بدهد و حال آنکه ما گفتیم در استخوان هشتاد دینار است و اگر گوشت آمد می شود یکصد دینار، ایشان حتی گوشت را هم نمی گوید، فقط می گوید همین مقداری که جنین دارای استخوان شد، این انسان است، فلذا باید هزار دینار از بابت دیه اش داد. فاصله خیلی زیاد است،ما می گوییم هشتاد دینار، او می گوید هزار دینار. ایشان دوتا روایت دارد، شما خوب مطالعه کنید که آیا این دو روایت دلالت بر مراد او دارد یا ندارد؟ و عن علی بن إبراهیم عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن عبدالله ابن سنان ، عن رجل- مرسل شد-،عن أبی جعفر علیه السلام قال: قلت له: الرجل یضرب المرأه فتطرح النطفه ؟ قال: « علیه عشرون دیناراً، فان کان علقه فعلیه أربعون دیناراً، فإن کان مضغه فعلیه ستون دیناراً ، فان کان عظماً فعلیه الدیه». ایشان جمله ی «علیه الدّیه» را حمل کرده بر دیه کامل که هزار تا باشد، ولی ما اولاً احتمال می دهیم که سقطی در این روایت باشد،چون ما بعد از عظم، یک مرحله دیگر داریم و آن اینکه گوشت هم بروید، فلذا بعید نیست که در این متن سقطی صورت گرفته باشد. احتمال دیگر اینکه مرادش از این «عظم» این است که گوش داشته باشد و مرادش از دیه،همان یکصد دینار باشد و من برای این مطلب شاهد هم دارم. شاهد گفتار ما محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید، عن ابن محبوب ، عن علیّ بن رئاب، عن أبی عبیده، عن أبی عبدالله (علیه السلام) فی امرأه شربت دواء و هی حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال:«إن کان له عظم قد نبت علیه اللحم وشقّ له السمع و البصر فان علیها دیه تسلّمها إلی أبیه، قال: و إن کان جنیناً علقه أو مضغمه فان علیها أربعین دینارً، أوغرّه کنیز زیبا - تسلّمها إلی أبیه، قلت : فهی لا ـ ترث من ولدها من دیته؟ قال : لا ـ لأنّها قتلته» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۲۰من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، عرض کردیم که «فإنّ علیها دیه» بعید نیست که مراد همان یکصد دینار باشد. پس یا باید بگوییم این روایت یک شقش افتاده یا بگوییم مرادش از دیه،همان یکصد دینار است نه هزار دینار. ۴: و عنه ، عن أحمد بن محمد بن عیسی ، عن ابن محبوب ، عن أبی أیوب الخزاز ، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر(ع) عن الرجل یضرب المرأه فتطرح النطفه ، قلت: فماصفه خلقه العلقه التی تعرف بها؟ فقال:« هی علقه کعلقه الدم المحجمه الجامده تمکث فی الرحم بعد تحویلها عن النطفه أربعین یوما ، ثم تصیر مضغه ، فقلت: فما صفه المضغه و خلقتها التی تعرف بها؟ فقال: هی مضغه لحم حمراء فیها عروق خضر مشبکه ، ثم تصیر إلی عظم ، قلت: فما صفه خلقته إذا کان عظما؟ فقال: إذا کان عظما شق له السمع و البصر ورتبت جوارحه ، فإذا کان کذلک فانّ فیه الدیه کامله». همان مدرک، الحدیث ۴، تمّ الکلام فی دلیل العمّانی

مقدار دیه جنین کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: مقـدار دیه جنین در مقابـل مشـهور دو قول مخـالف داشـتیم: الف: قول اول، قول ابن عقیـل است که بحث شـد و دو روایت هم داشت، که یکی از آنهـا قابـل تأویـل و تفسیر بـود. حضـرت در آن روایت می فرمایـد:«فیه دیه»، نمی گویـد أنّ فیه الـدّیه، بعیـد نیست که « دیه» بخورد به یکی از آن پنـج تا، اگر می فرمود: «فإنّ فیه الـدّیه» معنایش این بود که کامل دارد، ولی می فرمایـد: «فـإنّ فیه دیه» قهراً می خورد به یکی از آن پنـج تـا که همان عظم و اسـتخوانی باشـد که گوشت روی آن روییـده باشد، البته روایت دوم تعبیرش تا حدی مشـکل است، چون در روایت داریم: «فإنّ فیه الدّیه کامله». ب: قول دوم، قول استکافی است (که به ایشان ابو علی و ابن جنید هم می گویند،) ابن جنید متأثر از فقه اهل سـنت است، اما اینکه چرا متأثر است، علمای ما در این باره توجیهاتی دارند، البته ایشان یک فقیه بزرگی است، خلاصه آدم کوچکی نیست، علامه در کتاب مختلف الشیعه از کتاب او با عظمت یاد می کند و می گوید من کتاب تهذیب او را دیده ام و بسیار کتاب خوبی است، منتها در اینجا متاثر از فقه اهل سنت است، البته ما روایت هم داریم، آن این است که اگر زنی جنین خود را سقط کند و معلوم نباشد که حیّ است یا میّت،بایـد در آنجـا یـک غرّه ای بدهـد،« غرّه» در لغت عرب به آن غلاـم و امه ی جـوان می گوینـد، یعنی فوق «مراهق»، چون «مراهق» به بچه ی دوازده ساله و چهارده ساله می گوینـد،اما «غرّه» به بالاتر از چهارده ساله می گویند. گاهی در لغت عرب به چنین غلامی گویند «الوصیف»،ایشان مدعایش این است و عجیب این است که فتوای شافعی نیز همین است، شافعی یک چنین فتوایی دارد و مرحوم شیخ هم در کتاب خلاف آن را نقل می کنـد، قبل از آنکه روایات را بخوانیم، فتوای شافعی را از کتاب خلاـف شیخ طوسی بخوانیم. قال الشیخ فی الخلاف: إذا ضـرب بطنها فألقت جنیناً ، فإن ألقته قبل وفاتها ثمّ ماتت ففیها دیتها(دیه الأمّ) ، ثمّ قال: و فی الجنین إن کان قبل أن تلجه الروح مائه دینار علی ما مضی (إذا اکتسی العظام) فإن کان بعد أن ولجته الروح فالـدیه کـامله. ثمّ نقـل عن الشافعی أنّه قال: و فی الجنین الغرّه سواء ألقته میّتاً أو حیّاً ثمّ مات. الخلاف: ۱۵/۲۹۴ ، المسأله ۱۲۵. خلاصه در جنین قائل به غرّه شـده اند،مسـلّماً آن مراحل اولیه نیست که مثلًا نطفه و علقه باشد و بالاتر، شافعی یک چنین فتوایی دارد و مرحوم ابن جنیـد هم متأثر از این فتواست. روایت أبو هریره روی أبو هریره أنّ امرأتین من هـذیل رمت أحـداهما الأخری فطرحت جنینها، فقضـی فیه النّبی (صلّی الله علیه و آله):« بغرّه عبداً أو أمّه» السـنن الکبری للبیهقی، باب الدّیات. مسلّماً این «جنین» علقه و مضـغه نبوده، بلکه یک کمی بالاتر بوده. بنابراین،به فتوای ابن جنید هم شافعی فتوا داده و هم ابو هریره نقل روایت کرده،البته در روایـات مـا هم است، از اینجا می فهمیم که بعیـد این فتوا از روی تقیه صادر شـده باشـند(صـدرت تقیه). روایات ۱: و عنه (علیّ بن إبراهیم)، عن أبیه (إبراهیم بن هـاشم) عن النّـوفلی، عنن السّـکونی به این گـونه احـادیث می گـویند «رباعی»، یعنی جناب کلینی به چهار واسطه از امام صادق – علیه السلام– نقل می کند و چنین احادیثی کم است،»قرب الإسناد» به سه واسطه نقل می کند،گاهی هم به دو واسطه،ولی این به چهار واسطه نقل می کند– عن أبی عبد الله علیه السـلام: «قضی رسول الله صلّی الله علیه و آله فی جنین الهلالیه حیث رمیت بالحجر فألقت ما فی بطنها میّتاً فإنّ علیه غرّه عبد أو أمه» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۲۰ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۳». مراد از «الهلالیه» ظاهراً قبیله است، یعنی بچه از قبیله هلالیه بوده است. ۲: و بإسناده عـن أحمـد بـن محمـد بن عیسـی ، عن علیّ بن الحکم– ثقه است– ، عن علی بن أبی حمزه– علمـای مـا این روایت را

تضعیف می کنند و می گویند راوی علیّ ابن أبی حمزه است، ولی با توجه داشت که راوی علیّ بن حکم است، علیّ بن حکم نمی آید از یک آدم منحرف روایت نقل کند، معلوم می شود که روایت را موقعی گرفته که این آدم منحرف نبوده. بنابراین، صرف اینکه بگوییم علیّ بن أبی حمزه واقفی بوده و نمی توان به روایت او اعتماد کرد، نمی توانیم به این زودی روایتش را رد کرد، مگر اینکه راوی از او هم واقفی باشد، اما اگر راوی از او یک مرد معتبر باشد، بعید است که روایتش را رد کنیم، بنابراین، این روایت از نظر سند مخدوش نیست- ، عن أبی بصیر ، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال ، «إن ضرب الرجل امرأه حبلی فألقت ما فی بطنها میّتاً فانّ علیه غرّه عبد أو أمه یدفعه إلیها» همان مدرک، الحدیث ۵، اولاً، این روایت ها خیلی تطبیق با فتوای ابن جنید نمی کند، چون ایشان می گوید:« لم یعلم أنّها حیّه أو میّتاً»، فتوای ایشان این است: «إذا ألقی الجنین میّتاً من غیر أن تبین حیاته بعد الجنایه علی الأمّ، کان فیه غرّه عبد أو أمه إذا کانت الأمّ حرّه مسلمه و قدر قیمه الغرّه قدر نصف عشر الدّیه». در هر حال این روایت هم شاهد بر مقصود جناب اسکافی است. ما باید دست و پا کنیم، چرا؟ چون این روایت معرض عنه است،چنانچه مرحوم علامه حلی بیان نموده و فرموده این روایت معرض عنه است، زیرا اصحاب ما به همان روایات درجات خمس عمل کرده اند، به این روایت عمل نکرده اند، معلوم می شود که این روایت مورد عمل اصحاب نبوده است. ممکن است کسی بگوید این روایات را مخصص قرار بدهیم و بگوییم آن در صورتی است که زنده به دنیا بیاید و زنده هم بیاید بیرون، اما اگر مرده به دنیا بیاید، در آنجا بگوییم:« غرّه عبد أو غرّه أمه». خصوص میت را به این روایات عمل کنیم، ولی اصحاب عمل نکرده اند، در عین حالی که نسبت تا حدی عام و خاص مطلق است. تعیین قیمت اسکافی قیمت را چنین گفته بود: «قدر قیمه الغرّه قدر نصف عشر الدّیه»، عشر الدّیه می شود یکصد دینار، نصفش می شود پنجاه دینار، برخی از روایات این را تایید می کند، ولی برخی از روایات می گوید قیمتش شصت دینار، برخی می گوید قیمتش چهل دینار. البته پنجاه دینار هم داریم. روایاتی که ما داریم و غرّه را قیمت می کند مختلف است. خلاصه برخی از روایات دارد: خمسون (پنجاه). روایات ۱: و بإسناده عن محمّد بن علیّ بن محبوب محمّد بن علیّ بن محبوب، غیر از ابن محبوب است، ابن محبوب اسمش حسن است،یعنی حسن بن محبوب که در سال:۱۵۰ متولد شده و در ۲۳۴ وفات کرده، اما محمّد بن علیّ بن محبوب، در عصر ائمه بوده، اما مستقیماً از آنها روایت نقل نکرده است- عن أحمد بن محمّد (عیسی یا خالد) عن الحسن ابن محبوب،عن أبی أیّوب- أبی أیّوب خزّاز-، عن أبی عبیده و الحلبی،- این روایت را از دو فقیه نقل می کند، یکی أبی عبیده است و دیگری حلبی- عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سئل عن رجل قتل امرأه خطأً و هی علی رأس ولدها تمخض، فقال: «خمس آلاف درهم و علیه دیه الّذی فی بطنها وصیف أو وصیفه أو أربعون دیناراً» همان مدرک،الحدیث ۶، این با چهل تطبیق می کند و چهل می خورد با علقه. ۲: و بإسناده عن الحسین بن سعید، عن ابن أبی عمیر، عن جمیل بن درّاج، عن عبید بن زراره، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: الغرّه قد تکون بمائه دینار و تکون بعشره دنانیر، فقال:« بخمسین» همان مدرک، الحدیث ۷، معلوم می شود که در آن زمان هم قیمت ها مثل کشور ما نوسان داشته، یعنی گاهی می شده یکصد دینار و گاهی می شده ده دینار. حضرت فرمود:« بخمسین»، ولی خمسین با هیچکدام تطبیق نمی کند. ۳: بإسناده عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «الغرّه تزید و تنقص و لکن قیمتها خمسمائه درهم». پس روایات متعارض شد، چون اولی چهل دینار بود،دومی هم پنجاه دینار بود، این شد پانصد درهم که تطبیق می کند با پنجاه دینار، در عین حال روایات با همدیگر مخالف است. بیان علامه حلی در اطراف کلام اسکافی مرحوم علامه حلی در کتاب مختلف در باره اطراف نظریه اسکافی بحث می کند و می فرماید: اولاً این روایات موافق با فتوای اهل سنت است، هم موافق فتوای شافعی است و هم با روایت أبو هریره، ثانیاً، اسلام نمی آید یک جریمه ای را معین کند که نوسان دارد، هم سنش نوسان دارد و هم قیمتش نوسان دارد،جریمه باید

ثابت و استاندارد باشد. ولی این جریمه قیمت مشخص ندارد، فلذا این گونه جریمه ها با روح اسلام و روح قانونگذاری تطبیق نمی کند. ایشان می فرماید: علاوه بر اینها، اصحاب از این روایات اعراض کرده اند، فلذا ما به این روایات عمل نمی کنم. پس بحث ما در اطراف قول عمّانی (قول بان عقیل، شیخ حسن) تمام شد. قول دوم هم قول جناب آقای اسکافی بود که می گوید وصیف یا وصیفه، یا غرّه عبد أو غرّه أمه،که خودش نوسان سنی دارد و نوسان قیمتی دارد، و این با روح قانونگذاری اسلام موافق نیست. المسأله الأولی: لو کان الجنین، ذمیّاً فهل دیته عشر دیه أبیه أو عشر دیه أمّه؟ فیه تردّد، و إن کان الأول أقرب. اگر جنین ذمّی باشد، یعنی پدر و مادرش ذمی بود، بچه آنها هم ذمی شمرده می شود، چون «الولد یتبع أبویه»، فلذا با بچه هم معامله ذمی می شود. دیه جنین، عشر دیه پدر یا عشر دیه مادرش است، یعنی اگر ذمی کشته شود، دیه اش هشتصد درهم است. دیه جنین ذمی می شود عشر هشتصد درهم که بشود هشتاد درهم، اگر مادر باشد، ذمّیه دیه اش چهار صد درهم است، دیه جنین می شود عشر چهارصد درهم، در هردو روایت داریم،یعنی هم روایت داریم که دیه ی جنین ذمی، عشر دیه أبیه و هم روایت داریم که عشر دیه أمّه، ولی از محقق به اولی عمل کرده است،نه دومی. بیان محقق در شرائع قال المحقق: و لو کان الجنین ذمّیاً فعشر دیه أبیه، و فی روایه السکونی عن أبی جعفر علیه السلام عن علیّ علیه السلام عشر دیه أمّه، و العمل علی الأول. شرائع الإسلام:۴/۲۸۰، أقول: المراد من الجنین المرحله التامه قبل أن تلج الروح کما أنّ المراد من کونه ذمیّاً کونه بحکم الذمیّ لأجل التابعیه و قد مرّ أن جنین المسلم إذا اکتسی العظم و لم تلج فیه الروح هو عشر دیه أبیه، أعنی مائه دینار، و علی هذا فتکون دیه الجنین الذمی عشر دیه أبیه، فبما أنّ دیه أبیه ثمانمائه درهم، فتکون دیته ثمانین درهماً. مرحوم محقق به روایت سکونی عمل کرده است، ولی دو روایت داریم که می گویند: «عشر دیه أمّه» لکن المستفاد من الروایتین التالیتین أنّ دیته هی عشر دیه أمّه. ۱: و باسناده عن سهل بن یاد، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن الأصمّ، عن مسمع، عن أبی عبدالله علیه السلام أنّ أمیر المؤمنین (علیه السلام) :«قضی فی جنین الیهودیّه و النصرانیّه و المجوسیّه عشر دیه أمّه». روایت دیگر هم ذیل همین روایت است، البته سند شان فرق می کند، هرچند هردو عن علیّ است، منتها سند شان فرق می کند. حالا ما چه کنیم؟ مرحوم محقق روایت اولی را گرفته، در اینجا هم دو روایت داریم، درست است که روایت مسمع ضعیف است، چون محمد بن الحسن بن شمعون متهم است، اما روایت سکونی اشکالی ندارد، چرا مرحوم محقق آن را تضعیف کرده است؟ مگر اینکه بگوییم اصحاب از آن اعراض کرده، یعنی اصحاب به روایت اول عمل کرده اند، نه به روایت دوم. علاوه براین،احتیاط هم اولی است که بگوییم : «عشر دیه أبیه، لا عشر دیه أمّه» المسأله الثانیه: لا کفّاره علی الجانی فی الجنین قبل ولوج الروح، و تجب الدّیه کامله و لا الکفّاره إلّا بعد العلم بالحیاه و لو بشهاده عادلین من أهل الخبره، و لا اعتبار بالحرکه إلّا إذا علم أنّها اختیاریه، و مع العلم بالحیاه تجب مع مباشره الجنایه. اسلام به خون انسان ها خیلی ارزش قائل شده است، اگر جانی جنینی را بکشد، علاوه براینکه دیه دارد، کفّاره هم دارد،یعنی معصیت خدا را هم مرتکب شده ، دیه در حقیقت یکنوع جبران حق مادر و پدر است،اما معصیه الله را چه باید کرد؟ لا کفّاره علی الجانی فی الجنین قبل ولوج الروح، و تجب الدّیه کامله و لا الکفّاره إلّا بعد العلم بالحیاه و لو بشهاده عادلین من أهل الخبره، فرع دوم این است که گر جنین افتاد و حرکت کرد، آنجا چه باید کرد؟ می گویند این حرکت دلیل بر اینکه روح در او دمیده شده نیست، گاهی از اوقات گوشت تازه یکنوع حرکت دارد، حرکت طبیعی، و لا اعتبار بالحرکه إلّا إذا علم أنّها اختیاریه، و مع العلم بالحیاه تجب مع مباشره الجنایه. دیه بر کسی است که لگد زده و سبب سقط جنین شده، اما آنکس که امر کرده، که برو بزن، چیزی بر گردن او نیست.

مقدار دیه جنین کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدار دیه جنین حضرت امام (ره) در این مسئله، سه فرع را متذکر است. فرع اول این است که اگر انسان عمداً کسی را بکشد،کفاره ی جمع دارد و اگر خطأً بکشد، کفاره تخییر دارد، حالا اگر فردی، جنینی را کشت، خواه قتلش عمدی باشد یا خطئی، می فرماید اگر بخواهد کفاره بدهد، این موقعی است که روح درآن بدمد تا بگویند انسان زنده ای را کشته است، اما اگر روح در آن ندمیده باشد،دیه دارد، اما کفاره ندارد «و هذه قضیه قیاساتها معها»، چرا؟ چون روایات در آینده خواهد آمد که کفاره قتل، قتل مال موجود زنده است،تا زنده نباشد، عنوان قتل صدق نمی کند. بنابراین،در جنین هم قائل به کفاره بشویم و بگوییم روایات منصرف از آن نیست، این در جایی است که موجود زنده باشد،موجود زنده در جایی است که روح در آن بدمد. سوال سوال از کجا بفهمیم که زنده است؟ جواب امام می فرماید در اینجا باید علم به حیات پیدا کنیم، یعنی ظن به حیات کافی نیست، گاهی از اوقات می گویند سقط کرد و افتاد و حرکت هم کرد ، یعنی پایش حرکت کرد یا گوشش حرکت کرد. ایشان (حضرت امام) می فرماید اینها میزان نیست،چه بسا گاهی از اوقات گوشت هم خودش یکنوع حرکت طبیعی دارد که به آن می گویند:« اختلاج » «علی الظاهر» در زمان ما پزشکان با ابزار امروز بهتر می فهمند که:« ولج فیه الروح أم لم یلج»؟. بلی، یک روایتی داریم که اگر پنج ماه گذشت، قطعاً ولج فیه الروح، ولی اصحاب به آن عمل نکرده اند،میزان ولوج روح است که اهل خبره تشخیص بدهند، چه کمتر از پنج ماه باشد یا بیشتر از پنج ماه، ما نوکر صدق عرفی هستیم، یعنی صدق حیات و اینکه اهل خبره بگویند:« أنّه حیّ». البته یک روایت از علی بن الحسین (علیه السلام) داریم که پنج ماه را میزان قرار داده است. روایت نعم یظهر من خبر أبی شبل، الاکتفاء بمضی خمسه أشهر ، ففی روایه مفصّله جاء فیها: قلت: فإن وکزها- لگد زد- فسقط الصبیّ و لا یدری أحیٌّ کان أم لا؟ قال:« لا هیهات یا أبا شبل إذا مضت الخمسه أشهر، فقد صارت فیه الحیاه و قد استوجب الدّیه». الوسائل: ۱۹ ، الباب ۱۹ من أبواب دیات الأعضاء ، الحدیث ۶. صاحب جواهر می گوید کسی به این روایت عمل نکرده است، و فقط صدوق به این روایت عمل کرده است. ما فعلاـ در این زمینه مشکلی نداریم، چون اطبا و پزشکان می توانند تشخیص بدهند که آیا حیات انسانی را پیدا کرده یا نکرده است. این دوتا فرع، یک فرع سوم هم در متن است که از قلم من افتاده، فرع اول این بود که کفاره در صورتی است که ولوج روح در آن شده باشد، فرع دوم این است که تشخیص اینکه ولوج روح شده یا نه، با اهل خبره است. فرع سوم اینکه: کفاره در جایی است که زن مباشر سقط باشد، و الا اگر یک چیز سنگینی را برداشت و بچه را سقط کرد، که مباشر نیست، بلکه سقط خود به خودی است، مسلماً در آنجا کفاره نیست حتی می توانیم بگوییم که دیه نیست. علی ای حال بگویند زن اسقط عمداً، مگر اینکه خطأ باشد، در هر صورت اگر مباشر باشد، این حکم بر او بار است و الا اگر کسی لگد بزند و زن ساقط کند، زن در اینجا مباشر نیست، این فرع هم در کتاب شرع به همین عبارت است. «و مع العلم بالحیاه تجب مع مباشره الجنایه» متن تحریر الوسیله المسأله الثانیه: لاکفّاره علی الجانی فی الجنین قبل ولوج الروح، و لا تجب الدّیه کامله و لا الکفّاره إلّا بعد العلم بالحیاه و لو بشهاده عادلین من أهل الخبره، و لاـ اعتبار بالحرکه إلّا إذا علم أنّها اختیاریه، و مع العلم بالحیاه تجب مع مباشره الجنایه. المسأله الثالثه مرحوم شیخ طوسی در کتاب «النهایه» یک مطلبی را مطرح کرده است که مرحوم ابن ادریس آن را تفسیر نموده است. محقق در شرائع به ابن ادریس حمله کرده، یعنی چهار اشکال بر ابن ادریس وارد نموده است، هم ابن ادریس اهل حلّه است و هم محقق، ابن ادریس در سال: ۵۹۸، فوت کرده،محقق در سال:متولد شده،یعنی چهار سال بعد از وفات ابن ادریس، حلّه از جاهایی است که در یک

زمان در آنجا چهار صد مجتهد بوده است، یعنی در زمان محقق در حلّه چهار صد تا مجتهد بوده است. مرحوم محقق نسبت به ابن ادریس، نوعی نقادی دارد،چرا؟ چون ابن ادریس نو آور است و در آن نو آوری ها یک سلسله اشتباهاتی دارد، البته آدم نو آور خالی از اشتباه نیست ولذا محقق مچ ابن ادریس را در آن نو آوری ها می گیرد. مرحوم شیخ یک عبارتی در کتاب «النهایه» دارد که حاصلش این است که نطفه دیه اش بیست دینار است، اگر از نطفه بیست روز گذشته باشد،ولی به علقه نرسیده باشد،برای هر روزش یک دینار است. بنابراین، اگر زن نطفه را که در حقیقت دیه اش بیست دینار است، تا بیاید بشود علقه، چهل روز طول می کشد، چون بنا شد که بین هر کدام از اینها چهل روز فاصله باشد. مثلاً نطفه چهل روزه است و نطفه ی چهل روزه دیه اش بیست دینار است، اما اگر نطفه پنجاه روزه یا شصت روزه شد، هر روزی که از آن بگذرد، یک دینار است تا برسد به علقه،که در علقه می شود: چهل دینار، علقه دیه اش چهل دینار است،بین علقه و بین مضغه چهل روز فاصله است، بیست روز اولش اثر ندارد، از بیست روز اول که گذشت، برای هر روزش یک دینار است. مرحوم شیخ در کتاب نهایه برای فاصله ها،همان چهل روز را در نظر گرفته، اما نطفه،دو بخش است، بیست روز اولش فرق نمی کند، بیست روز بعد که حرکت می کند به سوی علقه شدن، بیست و یکم می شود: بیست و یک دینار، خلاصه برای هروز یک دینار بر دیه افزوده می شود تا برسد به عقله، به علقه که رسید، دیه اش می شود چهل دینار. ابن ادریس کلام شیخ را معنا می کند و می گوید جناب شیخ می گوید نطفه ینقسم إلی عشرین، عشرین اول، و عشرین ثانی، عشرین اول فرق نمی کند، عشرین دوم که آمد برای هر روزش یک دینار است تا برسد به علقه، علقه هم تا بشود مضغه،برای هر روزش یک دینار افزوده می شود، یعنی از چهل روز که گذشت، برای هروزش یک دینار افزوده می شود تا برسد به مضغه که دیه مضغه شصت دینار است. تفاوت این نظریه با نظریه مشهور این است که مشهور می گویند، نطفه دیه اش بیست دینار است، تا به علقه بودن نرسیده، چیزی بر آن افزوده نمی شود، دیه علقه چهل دینار است و تا مضغه نشده، باز هم چیزی بر آن اضافه نمی شود، مضغه دیه اش شصت دینار است، تا استخوان نیاورده، دیه اش همان شصت دینار است و چیزی بر آن افزوده نمی شود. ولی جناب شیخ طبق تفسیر ابن ادریس کلام ایشان را، هر یکی را دو بخش می کند، نطفه را دو بخش می کند،بیست روز اولش ثابت است، از بیست روز که گذشت، برای هر روزش یک دینار افزوده می شود، تا به علقه برسید، به علقه که رسید،دیه اش چهل دینار است و هکذا. این بود کلام مرحوم شیخ طوسی طبق تفسیر ابن ادریس. بنابراین، فرق نظریه مشهور با نظریه شیخ و ابن ادریس این است که مشهور می گوید، نطفه دیه اش همان بیست دینار است، تا تبدیل به علقه نشده، چیزی بر آن اضافه نمی شود، وقتی که علقه شد،دیه اش چهل دینار است، علقه هم تا تبدیل به مضغه نشده، دیه اش شصت دینار است و چیزی بر آن افزوده نمی شود و هکذا بقیه مراحل. ولی شیخ و ابن ادریس هر یک از مرحله را دوتا بخش می کنند، یعنی تقسیم به دو تا عشرین می کنند، عشرین اولش ثابت است، از عشرین اول که گذشت، برای هر روزش یک دینار اضافه می شود، به نظر من ابن ادریس کلام شیخ را خوب فهمیده است. عبارت شیخ در کتاب نهایه قال الشیخ فی النهایه: الجنین أولُ ما یکون نطفه، و فیه عشرون دیناراً. ثمّ یصیر علقه و فیه أربعون دیناراً، و فیما بینهما بحساب ذلک. ثمّ یصیر مضغه و فیها ستون دیناراً، و فیما بین ذلک بحسابه، ثمّ یصیر عظماً و فیه ثمانون دیناراً، و فیما بین ذلک بحسابه . ثمّ یصیر مکسوّاً علیه اللحم خلقاً سویاً شُقّ له العین و الاذنان و الأنف قبل أن تلجه الروح ، و فیه مائهُ دینار ، و فیما بین ذلک بحسابه، ثمّ تلجه الروح ، و فیه دیه کامله. النهایه: ۷۷۸. تفسیر ابن ادریس از کلام شیخ و قد فسّر کلامه ابن إدریس و قال فی السرائر: أول ما یکون نطفه ، و فیها بعد وضعها فی الرّحم إلی عشرین یوماً ، عشرون دیناراً، ثمّ بعد العشرین یوماً، لکلّ یوم دینار إلی أربعین یوماً ، أربعون دیناراً، و هی دیه العلقه، فهذا معنی قولهم و فیما بینهما بحساب ذلک، ثمّ یصیر مضغه، و فیها ستون دیناراً ، و فیما بین ذلک بحسابه. السرائر: ۳/۴۱۶ ، کتاب

الدیات ، و لاحظ قواعد الأحکام: ۳/۶۹۵. خلاصه مشهور از بیست، یک مرتبه می پرند به چهل، اما ابن ادریس از بیست دینار، به چهل نمی پرد، بلکه بیست اولش ثابت است، از بیست روز که گذشت، برای هر روز یک دینار اضافه می شود. اشکالات محقق بر کلام ابن ادریس مرحوم محقق در شرائع راجع به کلام ابن ادریس چهار اشکال وارد کرده است: اشکال اول اشکال اول این است که دلیل بر این افزایش چیست، یعنی اینکه می گویید از هر مرحله که عبور کرد، برای هر روزش یک دینار اضافه می شود، دلیل شما بر این از افزایش چیست؟ اشکال محقق واقعاً بر ابن ادریس وارد است،چون ما بر این افزایش روایتی نداریم، روایت فقط برای بیست روز، چهل روز و شصت روز و هکذا سایر مراحل داریم، اما اینکه از هر مرحله که می گذرد تا به مرحله بعدی برسد، برای هر روزش یک دینار افزوده می شود، دلیل بر این افزایش نداریم. فلذا مشهور می گویند حتی اگر روز سی و نهم بزند و بچه سقط کند، دیه اش باز همان بیست دینار است نه زیاده بر آن. و حال آنکه شیخ و ابن ادریس می گویند اگر روز بیست و نهم بچه را سقط کند، باید سی و نه دینار بدهد. بنابراین، اشکال اول محقق بر ابن ادریس وارد است. اشکال دوم اشکال دوم ایشان این است که دلیل شما بر این تفسیر از کلام شیخ چیست، یعنی شما چه دلیلی بر این تفسیر دارید؟ ایشان یک عبار مجملی را گفته، چون عبارت ایشان این است:«و فیما بینهما بحساب ذلک» این عبارت قابلیت چنین تفسیر را دارد و عرفیت هم دارد. اشکال سوم اشکال سوم محقق بر ابن ادریس این است که جناب ابن ادریس! فاصله هر یک از نطفه به علقه و از علقه به مضغه چهل روز است،آیا این اشکال وارد است؟ نه، چون ابن ادریس نمی گوید که چهل نیست، منتها ایشان می گوید در آن بیست روز دوم، برای هر روزی یک دیناری اضافه می شود تا به چهل برسد و هکذا برای بیست روز دوم، باز یک دیناری اضافه می شود تا اینکه به شصت برسد و هکذا برای سایر مراحل، ابن ادریس هرگز نمی گوید که فاصل بینهما بیست تاست، بلکه همگی می گویند فاصله بینهما چهل تاست، منتها می گوید این چهل دو قسمت می شود، در بیست روز اول دیه ثابت است و در بیست روز دیگر دیه متحول و متغیر می گردد. عبارت محقق در شرائع و أورد علیه المحقق بوجوه أربعه: ۱: المطالبه بصحه ما ادعاه الشیخ.- شیخ این فتوا را از کجا آورده و حال آنکه علمای ما یک چنین چیزی را نگفته اند، این اشکال وارد است. ۲: ما الدلیل علی صحّه تفسیر ابن إدریس لمراده. از کجا معلوم که مراد شیخ همین است، بلکه کلام شیخ مجمل است. ما عرض کردیم که تفسیر ابن ادریس با ظاهر تطبیق نمی کند،اما عرفیت دارد که بین عشرین اول و عشرین دوم یک فرقی قائل بشویم. ۳: إن المروی فی المکث بین النطفه و العلقه أربعون یوماً، و کذا بین العلقه و المضغه ، روی ذلک سعید بن المسیّب عن علی بن الحسین(علیه السلام) ، و محمد بن مسلم عن أبی جعفر(علیه السلام) و أبو جریر القمی عن موسی(علیه السلام) ، و أما العشرون بین المرحلتین فلم نقف له علی روایه. این اشکال بر ابن ادریس وارد نیست، چون ایشان هرگز نگفته است که فاصله بیست است، بلکه ابن ادریس هم می گوید فاصله چهل است،ولی این چهل ینقسم إلی قسمین، منتها در عشرین اول دیه ثابت است و در عشرین دوم دیه ثابت نیست. روایات ۱: روایه سعید بن المسیب، قال: سألت علی بن الحسن علیه السلم عن رجل ضرب امرأه حاملاً برجله فطرحت ما فی بطنها میتاً،فقال: «إن کان نطف فإن علیه عشرین دینارً» ،قلت:فما حد لنطفه؟فقال:« هی التی (إذا)دخلت وقعت فی الرحم فاستقرت فیه أربعین یوماً، و إن طرحته و هو علقه فإنّ علیه أربعین دیناراً».(الوسائل:۱۹،الباب۱۹ من أبواب دیات الأعضاء ،الحدیث۸ ۲: روایه محمد بن مسلم، قال تکسألت أباجعفر علیه السلام...إلی أن قال علیه السلام:« النطفه تکون بیضاء مثل النخامه الغیظه فتمکث فی الرحم إذا صارت فیه أربعین یوماً، ثمّ تصیر إلی عقله»(الوسائل:۱۹،الباب ۱۹من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۴.) ۳: روایه أبی جریر القمی ، قال سألت العبد الصالح (علیه السلام) عن النطفه ما فیها من الدیه؟و ما فی العلقه؟فقال:«إنّه یخلق فی بطن أمّه خلقاً من بعد خلق یکون نطفه أربعین یوماً، ثم یکون علقه أربعین یوماً، ثمّ مضغه أربعین یوماً، ففی النطفه أربعون دیناراً، و فی العلقه ستون دیناراً».(

الوسائل:۱۹، الباب ۱۹من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۹، پس با این سه روایت، جناب ابن ادریس محکوم شد،چون ابن ادریس می گوید فاصله بیست است، اما اینها می گویند فاصله چهل است. ما عرض کردیم که: جناب محقق! مرحوم ابن ادریس با این روایات مخالف نیست، یعنی ایشان هم می گوید فاصله چهل است، ولی این فاصله قیمتش شان یکسان نیست، بیست اول تابع ماقبل خودش است،اما در بیست روز دوم، برای هر روز یک دینار اضافه می شود.

ص: ۶۱

مقدار دیه جنین کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدار دیه جنین مرحوم شیخ طوسی یک جمله مجملی را مطرح کرد و گفت: «و ما بینهما بحسب ذلک» یعنی بین نطفه و علقه و بین علقه و مضغه، مرحوم ابن ادریس (أعلی الله مقامهما) آن را تفسیر کرد و گفت مرادش این است که عشرون اول ثابت است، عشرون دوم، در هر روزی یک دینار اضافه می شود. اشکال محقق بر کلام ابن ادریس مرحوم محقق چهار اشکال به ایشان دارد: الف: دلیل بر این مطلب چیست که اگر از عشرون گذشت و به بیست و یکم رسید، هر روز یک دینار به آن اضافه می شود، تا برسد به آن مرحله ی دوم. ب: به چه دلیل که مراد شیخ همین است؟ ج: روایاتی که ما داریم، در روایات ما این مسائل نیست، سه روایت آورد و خواندیم. اشکال چهارم اشکال آخرش این است که از کجا معلوم که نظر شیخ به روایت شیبانی نباشد، یک روایتی از شیبانی داریم که امام (علیه السلام) در آن روایت می فرماید اگر روز بیست و یکم یک قطره خونی پیدا شد، یک دینار اضافه می شود،روز دوم دو دینار اضافه می شود. بنابراین، مطلق روز نیست، روزی که در آن حادثه ای رخ بدهد و خونی در نطقه پیدا بشود، که در واقع افزایش این یک دینار به خاطر همان یک قطره من الدّم است، البته این روایت مورد عمل نیست، خود مرحوم محقق هم می فرماید: این روایت مورد عمل نیست،نتیجه این می شد که آنچه شیخ فرموده: هم از نظر صغرا و هم از نظر کبری صحیح نیست،زیرا هیچ نوع مدرکی برای او نیست. روایت شیبانی و عنه، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن إسماعیل (ابن بزیع) عن صالح بن عقبه (از نظر ما ثقه است، ایشان در اسناد زیارت عاشورا هم آمده، عن یونس بن الشیبانی، قلت لأبی عبدالله (علیه السلام) : فإن خرج فی النطفه قطره من دم؟ فقال :«القطره عشر النطفه، فیها إثنان و عشرون دیناراً»، قلت:فإن قطرت قطرتین؟فقال:« أربعه و عشرون دیناراً، قلت: فان قطرت ثلاث؟ قال: فستّه و عشرون دیناراً، قلت: فأربع؟ قال: فثمانیه و عشرون دنیاراً، و فی خمس ثلاثون و ما زاد علی النّصف فعلی حساب ذلک حتی تصیر علقه، فإذا صارت علقه ففیها أربعون» الوسائل:۱۹،الباب ۱۹من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث۵، مبدأ را از اول نطفه قرار داده، بلکه دو دینار،دو دینار پیش می رود. اینجا هم یکنوع اختلافی با ابن ادریس دارد،چون ابن ادریس مبدأ را بیست روز دوم قرار داد، این روایت مبدأ را خود نطفه قرار می دهد ولذا دوتا و دوتا بالا می رود،روز اولش اضافه می شود، بیست و دو، روز دوم می شود بیست و چهار، روز سوم می شود بیست و شش، تا برسد به عقله. البته روایت قابل تطبیق با فتوای شیخ است، اما کسی به این روایات عمل نکرده است. المسأله الرابعه: لو قتلت المرأه فمات ما فی جوفها، الخ. اگر زن حامل و بارداری را کشتند، که در واقع هم زن کشته شد و هم بچه ای که در شکمش بود کشته شد، ما در کفایه این بحث را خواهیم داشت که:« إذا تعدد السبب هل یتعدد المسبب أو لا؟» آنجا دنبال مثال هستیم،همه مثال ها در کتاب دیات آمده، در اینجا باید دو دیه

بدهد، یک دیه برای مادر و یک دیه هم برای ولد و بچه، اگر ولد ذکر است، فرض کنید هزار دینار،اگر ولد أنثی است، پانصد دینار،حال اگر نفهمیدیم که ذکر است یا أنثی، اینجا عمل به احتیاط می کنیم،نیمی از ذکر می گیریم که پانصد دینار است،نیمی هم از انثی می گیریم که دویست پنجاه دینار می شود،هفتصد و پنجاه دینار می دهیم، چرا؟ عملاً بدلیلین،هم به دلیل ذکر و هم به دلیل انثی. لو قتلت المرأه فمات ما فی جوفها فدیه المرأه کامله- یعنی ادغام در دیه ولد نمی شود- و دیه أخری لموت ولدها، فإن علم أنّه ذکر فدیته- دیه اش هزار دینار است-، أو الأنثی فدیتها- دیه اش پانصد دینار می شود- و لو اشتبه فنصف الدّیتین. چرا؟ عملاً- بالاحتیاط، الجمع بین الدلیلن، نمی دانیم که مخاطب به هزار هستیم یا مخاطب به پانصد هستیم. ممکن است کسی بگوید در اینجا علم اجمالی منحل می شود، چرا؟چون پانصد قطعی است، بالاتر از پانصد مشکوک است. ما در جواب می گوییم درجایی که دو دلیل و دوتا عنوان باشد، در آنجا علم اجمالی منحل نمی شود، نمی دانیم آیا به ما گفته:« أعط دیه الذکر» یا گفته:« أعط دیه الأنثی»؟ یک موقع نمی دانم که به این بقال هزار تومان بدهکارم یا پانصد تومان؟ پانصد می دهم، چرا؟ چون دوتا عنوان نیست، بلکه عنوان واحد است، اما اگر عنوانین باشد که مصداق آنها مردد بین اقل و اکثر باشد، آنجا علم اجمالی منحل نمی شود. روایات ۱: ما رواه الکلینی بأسنانیده إلی کتاب ظریف، عن أمیر المؤمنین علیه السلام و فیه :« و إن قتلت امرأه و هی حبلی متمّ فلم یسقط ولدها و لم یعلم أذکر هو أو أنثی و لم یعلم أبعدها مات أم قبلها فدیته نصفان نصف دیه الذکر و نصف دیه الأنثی،و دیه المرأه کامله بعد ذلک» (الوسائل:۱۹ الباب۱۹،من أبواب دیات الأعضاء ، الحدیث۱، این حدیث شاهد عرض من است که در متباینین، یعنی جایی که عنواناً متباین باشند، ولو مصداقاً اقل و اکثر، عمل به احتیاط می کنند، اما چرا هزار نمی دهند؟ چون جنبه ی مالی دارد، این ضرر بر هردو طرف کارشکن می شود. ۲: ما رواه الکلینی بأسانیده عن ابن مسکان عن أبی عبدالله علیه السلام، و فیه قوله: «و إن قتلت المرأه و هی حبلی فلم یدر أذکراً کان ولدها أم أنثی فدیه الولد(نصفان) نصف دیه الذکر و نصف دیه الأنثی، و دیتها کامله» الوسائل:۱۹،الباب۲۱ من أبواب دیات النفس،الحدیث۱، هر چند این روایت مرسله است، ولی مجموع حدیث حاکی از صحت روایت است، یعنی لحن این روایت، لحن روایت ائمه (علیهم السلام) است. مسأله ی پنجم حال اگر زنی، بچه ی خودش را سقط کرد،دیه را باید بدهد، به چه کسی بدهد؟ به پدر، آیا خودش سهم می برد؟ نه، چون خودش قاتل است و زن قاتل از دیه ای که داده است ارث نمی برد و این یکی از مسلمات فقهی ماست. المسأله الخامسه: لو ألقت المرأه حملها فعلیها دیه ما ألقته، و لا نصیب لها من هذه الدّیه. اگر فرض کنید علقه است، دیه علقه را می دهد، اگر مضغه است،دیه مضغه را می دهد، ذکر است،دیه ذکر را می دهد، اگر انثی است، دیه انثی را می دهد. دلیل مسأله ۱: عمومات و اطلاقات، عمومات می گویند جانی باید دیه بدهد، این اطلاق دارد، حتی مادر را هم می گیرد. ۲: علاوه بر عمومات و اطلاقات، روایت نیز داریم. روایات الف: صحیح أبی عبیده عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی إمرأه شربت دواءً و هی حامل لتطرح ولدها، قال: «إن کان له عظم قد نبت علیه اللحم و شقّ له السمع و البصر فإن علیها دیه تسلّمهما إلی أبیه، قال: و إن کان جنیناً علقه أو مضغه فإنّ علیها أربعون دیناراً، أو غرّه تسلّمها إلی أبیه، قلت: فهی لا ترث من ولدها من دیته؟ قال: «لا، لأنّها قتلته» همان مدرک، الحدیث۱، مرحوم محقق یک عبارتی دارد که نسبت به آن اشکال می کنیم. عبارت محقق در شرائع قال المحقق: لو ألقت المرأه حملها مباشره أو نسیاناً فعلیها دیه ما ألقته، و لا نصیب لها من هذه الدّیه: شرائع الإسلام:۴/ ۲۸۲، ظاهراً محقق می گوید اگر خودش بیندازد یا تسبیب باشد، یعنی به پزشک بگوید که بچه ی مرا سقط کن، در هردو صورت دیه بر گردن مادر است،البته این دو کلمه در کلام امام نیست، اما در کلام محقق است. ولی گفتار محقق خالی از اشکال نیست، چون مباشرت بر دو قسم است: الف:یک مرتبه خود زن یک چیز سنگینی را به قصد سقط بر می دارد یا خودش را از بالا پرت می کند،این مباشرت است. ب: یک مرتبه تسبیب است، در تسبیب باید ببینیم که سبب

اقوی است، یا مباشر اقوی است، گاهی زن به دکتر می گوید این بچه ای که در شکم من است سقط کن، اگر دکتر این کار را بکند، قطعاً پزشک مقصر است و دیه بر گردن اوست،چرا؟ لأنّ المباشر أقوی من السبب، اینکه محقق می فرماید در هردو دیه بر گردن مادر است، قبول نداریم، قانون سبب و مباشر این است که ببینیم سبب اقوی است یا مباشر؟ اگر سبب اقوی بود، دیه بر گردن اوست، و اگر مباشر اقوی باشد، دیه بر گردن مباشر است. مسئله ششم در این مسئله دو فرع است. فرع اول فرع اول این است که زن خودش یا دیگری بچه را ساقط کرد و دو قلو بودند، اگر دو قلو باشد، قطعاً دوتا دیه دارد، تعدد اسباب،موجب تعدد مسبب می شود. اگر هردو پسر هستند، دیه ذکر را دارد فلذا باید دو هزار دینار بدهد و اگر انثی و دختر است، برای هم کدام باید پانصد دینار بدهد، اگر یکی ذکر و دیگری انثی است، هزار دینار برای ذکر و پانصد دینار هم برای انثی بدهد،چرا؟ علی القاعده است، این دلیل نمی خواهد، بلکه طبق قاعده است، چون اطلاقاتی که می گوید ولد دیه دارد، فرق نمی کند تک باشد یا دو قلو. دو قلو هم از جنس واحد باشند یا من جنسین. فرع دوم فرع دوم این است که نه ذکر است و نه انثی، بلکه هرد دو مضغه هستند، یا هردو علقه اند ،در اینجا دیه دو علقه یا دو مضغه را می دهد، چرا؟ أخذاً بإطلاق الأدله.ادله مطلق است،یعنی نطفه می خواهد واحد باشد یا متعدد، علقه یا مضغه می خواهد واحد باشد یا متعدد. متن تحریر الوسیله المسأله السادسه: لو تعدد الولد تعدد الدّیه، فلو کان ذکراً و أنثی فدیه ذکر و أنثی و هکذا، و فی المراتب المتقدمه کلّ مورد أحرز التعدد، دیه المرتبه متعدده. المسأله السابعه: دیه أعضاء الجنین و حراحاته بنسبته دیته أی من حساب المائه، ففی یده خمسون دیناراً، و فی دیدیه مائه، و فی الجراحات و الشّجاج علی النسبه، هذا فیما لم تلجه الروح، و إلّا فکغیره من الأحیاء. حضرت امام در این مسئله دو فرع را بیان می کند، تا کنون جنایتی که جانی بر دیگری وارد می کرد،جنایت نفسی بود، جنین را به کلی از بین می برد، اما اگر جنین را از بین نبرد، بلکه در اعضای آن جنایت کرده است، اینجا چه باید کرد؟ این دو حالت دارد: الف: «لم تلجه الروح»، یعنی روح در آن ندمیده است. ب: «ولجته الروح»، یعنی روح در آن دمیده شده است. اگر روح در آن ندمیده باشد (لم تلجه الروح)، دستش را قطع کرد، در اینجا دیه ی دست را می دهیم، با مجموع قیاس می کنیم، نصفش را می دهیم، مجموع یکصد دینار است، دست پنجاه است، همانطور که در انسان حی اگر دست کسی را قطع می کردیم،می گفتیم ید واحد، دیه اش نصف است، یدین تمام است، اگر جانی دست کسی را می کرد،می گفتیم دیه اش پانصد دینار است، آنجا نسبت می دادیم به هزار، اینجا نسبت می دهیم به صد، چرا؟ چون آخرین مرحله جنین که روح وارد نشده، دیه اش یکصد دینار است، فلذا اگر دستش را قطع کردیم، دیه اش پنجاه دینار می شود. هذا کلّه إذا لم تلجه الروح، اما إذا ولجته الروح، مثلاً این جنین انسان کامل شده، این مثل انسان حی می ماند، فلذا اگر انثی است، یک دستش دویست و پنجاه دینار است،دوتا دستش پانصد است و اگر ذکر است، یک دستش پانصد دینار و یک دستش پانصد دینار می باشد، چرا؟ أخذاً بإطلاقات.

ص: ۶۲

مقدار دیه جنین کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدار دیه جنین مسئله این است که اگر کسی مشغول عمل جنسی است، ناگهان یک نفر کاری را انجام دهد که آدم

دچار دستپاچگی بشود و این دستپاچگی هم سبب ریخته شدن منی در بیرون از رحم گردد، مثلاً در را محکم بزند یا صدا کند و این کار سبب بشود که این آدم دستپاچه بشود و منی را بیرون بریزد،آیا این دیه دارد یا نه؟ معلوم می شود که انسان همه چیزش قیمت دارد حتی منی او هم دیه دارد، البته معلوم نیست که هر نطفه ای مبدأ انسان بشود و در مسیر انسان شدن پیش برود، چون بسیاری از افراد هستند که با همسر خود نزدیکی می کنند بدون اینکه بچه دار بشوند، یعنی منی او بچه زا نیست. «علی ای حال» چون احتمال مبدأ انسان شدن در آن است، فلذا باید ده دینار بپردازد. و این مسئله مروی عنه هم است، یعنی اجتهادی نیست. پس هر گاه کسی مشغول عمل جنسی باشد و دیگری کاری بکند که منی او در خارج رحم ریخته بشود،باید عشر دنانیر بدهد. متن تحریر الوسیله المسأله الثامنه: من أفزع مجامعاً فعزل فعلی المفزع عشره دنانیر ضیاع النطفه. چون نطفه را ضایع کرده است. این مسئله در کتاب ظریف است:«و أفتی علیه السلام فی منیّ الرّجل (یفزع) عرسه فیغزل عنها الماء و لم یرد ذلک، نصف خمس المائه عشر دنانیر» خمس مائه می شود بیست (عشرون) نصفش می شود: ده دینار (دینار). مسأله نهم مسئله ی دیگری که باز در اینجا داریم این است که اگر کاری کردند که زن یک چیزی را انداخت، ولی نمی دانیم که این «شیء» مبدأ انسان است، که اگر در رحم زن می ماند انسان می شد، یا اینکه یک غده ای بوده که قابلیت انسان شدن را ندارد؟ خلاصه جانی سبب شده که این زن آنچه را که در رحم داشت انداخت، نمی دانیم که آیا این مبدأ انسان است یا مبدأ انسان نیست، در اینجا چه باید کرد؟ می فرماید اگر نقصی بر این وارد شده، حکومت دارد (ففیه الحکومه). متن تحیر الوسیله المسأله التاسعه: لو خفی علی القوابل و أهل المعرفه کون الساقط مبدأ نشوء إنسان فإن حصل بسقوطه نقص- اگر نقصی بر زن وارد شده- ففیه الحکومه، و لو وردت علی أمّها جنایه فدیتها. فرق این دو عبارت(فإن حصل بسقوطه نقص)، (و لو وردت علی أمّها جنایه فدیتها) چیست؟ جانی کاری کرده که این زن سقط بکند، گاهی از اوقات آن کاستی در روایات مقدر ندارد، آنجا حکومت است، اما آنجا که مقدر دارد، در حقیقت دیه است. منظور این است که اگر انسان کاری بکند که زن سقط بکند، این دو حالت دارد؟ الف: گاهی آن جنایت مقدر ندارد، در آنجا حکومت است. ب: گاهی مقدر دارد، آنجا دیه است. خلاصه هردو عبارت ناظر به مادر است،منتها جنایتی که بر مادر وارد می شود، بر دو نحو است، گاهی آن جنایت مقدر ندارد،در آنجا حکومت است، و گاهی مقدر دارد، در آنجا دیه است. عبارت علامه در قواعد قال العلّامه فی القواعد: لو خفی علی القوابل و أهل المعرفه کون الساقط مبدأ نشوء إنسان، فلأقرب الحکومه بسبب الألم بالضرب. این عبارت «علامه» چندان عبارت خوبی نیست، چون حکومت در جایی است که جنبه مالی داشته باشد، تعزیر در جایی می گویند که جنبه مالی نداشته باشد، حکومت مرادف با ارش است، علامه بجای «فلأقرب الحکومه بسبب الألم بالضرب» باید بفرماید: فلأقرب التعزیر بسبب الألم بالضرب» چون در ضرب حکومت نیست، در ضرب تعزیر است نه حکومت. کلمه ی حکومت مال أرش است و در ضرب ارش نیست، در ضرب تعزیر است. اشکال ممکن است کسی بگوید که لازمه فرمایش آقایان این است که از مدت انعقاد نطفه تا ولوج روح دویست روز طول می کشد، یعنی بین انعقاد نطفه تا ولوج و دمیدن روح در جنین، دویست روز فاصله است،چرا؟ چون نطفه چهل روز است، علقه هم چهل روز، مضغه نیز چهل روز، استخوان بدون لحم،چهل روز، استخوانی پوشیده از لحم هم چهل روز. پنج چهل می شود دویست روز. جواب جوابش این است که هر چند عناوین ما پنج تاست، اما عدد ما چهار چهل است، چرا؟ چون نطفه را از روز اول حساب نمی کنند، بلکه نطفه وقتی چهل روزش تمام می شود که به علقه برسد، به علقه که رسید، می شود چهل روز، نه اینکه یک چهل برای نطفه حساب کرد، یک چهل هم برای علقه، یک چهل هم برای مضغه، و حال آنکه نطفه روز اول چهل نیست، نطفه تا مضغه چهل است، پس هنگامی که به مضغه رسید، باید شما بگویید چهل روز،نه اینکه یک چهل برای نطفه حساب کنید، یک چهل هم برای علقه. به بیان دیگر: درست

است که نطفه دیه دارد، اما چهل روزش ادغام می شود در چهل روز مضغه. بنابراین، می شود چهار چهل روز که جمعش می شود: یکصد و شصت روز، و این با روایت پنج ماه موافق است، یعنی روایتی که می گوید ولوج روح در پنج ماهگی است. ولی این روایت که می گوید ولوج روح در پنج ماهگی است، با آنچه مشهور است که ولوج روح در چهار ماهگی است تطبیق نمی کند. پس طبق محاسبه ای که شد، باید خمسه أشهر را بگیریم. تمام این روایات جنبه طریقی دارد، ولی اگر در خارج به وسیله ابزار و ادوات امروزی کم و زیادش را تشخیص دادیم، همان معتبر است. چرا؟ در زمان ائمه اهل بیت (علیهم السلام) این ادوات نبوده، فلذا به همین متوسل شده اند ولذا حضرت امام می فرماید: «لو خفی علی القوابل و أهل الخبره».

المسأله العاشره:دیه الجنین إن کان عمداً أو شبهه ی مال الجانی، و إن کان خطأ فعلی العاقله إذا ولج فیه الروح، و فی غیره تأمّل و إن کان الأقرب أنّها علی العاقله. مسئله ی دهم راجع به این است که اگر کسی جنینی را که روح در آن دمیده ساقط کند، این دو صورت دارد، گاهی عمدی است و گاهی خطئی، اگر عمدی باشد مثلاً خود زن به قصد سقط دوا و دارو مصرف کرده،جریمه ی این جنایت بر گردن خود مادر است. یا کسی عمداً این جنایت را بر این زن وارد کرده، مثلاً با لگد به شکم این زن زده یا در را محکم فشار داده که او سقط کند و سقط هم نمود، در اینجا این آدم ضامن است نه مادر. پس اگر خود زن عمداً این کار را کرده باشد، خودش ضامن است، اما اگر خطئی باشد،مثلاً چیز سنگینی را برداشت سقط کرد بدون اینکه قصد سقط را داشته باشد یا پایش از جایی لغزید و به زمین افتاد و این سبب سقط جنین او شد، اگر خطا باشد،دیه اش بر عاقله است، اگر دیگری لگد بزند، دیه اش بر جانی خارجی می باشد نه بر عاقله. پس جنینی که روح در آن دمیده، سه حالت دارد: الف: خود مادر خطأً سبب سقط جنین شده،دیه را عاقله می دهند. ب: خود مادر «عن عمد» سبب سقط جنین شده، دیه اش بر گردن خود مادر است. ج: اگر شخص دیگری سبب ساقط جنین شده، دیه اش بر گردن همان شخص جانی است. این در صورتی است که بچه دارای روح باشد. دلیل مسئله در این زمینه روایت نداریم، همه آقایان از کلیات استفاده می کنند و می گویند این هم نفس محترمه است و نفس محترمه دیه دارد، یعنی همان گونه اگر بعد از به دنیا آمدن، کسی او را بکشد،سه حالت دارد، خطأ دارد و عمد و خارج دارد، حال که جنین است و در شکم مادر قرار دارد،باز همان سه حالت بر آن بار است. بنابراین، آیات و روایات قتل نفس، حتی جنینی را که در رحم مادر است و روح در آن دمیده هم شامل است. ولی مرحوم صاحب جواهر می گوید گویا مسئله اجماعی است، اگر اجماع نبود، بعید به نظر می رسید که آن را از آیات و روایات استفاده کنیم. روایات می گویند: عمد الصبی خطأ تحمله العاقله. در جاهای دیگر داریم که جنایات خطئی انسان را عاقله بدوش می کشند(تحمله العاقله). البته جنایات قتل، نه سایر جنایات از قبیل اتلاف مال مردم. علی ای حال اگر کسی، انسانی را بکشد،چنانچه خطئی باشد، دیه اش بر گردن عاقله است و اگر عمداً باشد، بر عهده خودش است نه عاقله. در جنین نیز چنین است، یعنی اگر خودش کشت،دیه اش بر عاقله است و اگر خطأ کشت، دیه اش بر عاقله است،چرا؟ روایاتی که می گویند در قتل نفس، دیه بر عاقله است، این هم از قبیل قتل نفس است فلذا دیه اش بر گردن عاقله می باشد. ولی صاحب جواهر می گوید بعید است که این گونه قتل نفس را شامل بشود،شاید آن روایات ناظر به انسان های خارجی باشند، نه انسانی که هنوز متولد نشده و در شکم مادر به صورت جنین قرار دارد. اما حضرت امام به ضرس قاطع می فرماید اگر روح دمیده باشد، کار تمام است، یعنی دیه دارد و دیه اش در خطا بر عاقله است و در عمد بر خود جانی. آیا در علقه و مضغه هم این قاعده جاری است یا نه؟ به عبارت دیگر اگر مادر یا کس دیگر، سبب بشوند بچه ای که به صورت علقه و مضغه در شکم مادر است سقط بشود، آیا این حکم در علقه و مضغه هم جاری است، یعنی علقه و مضغه هم عمدش در بر گردن جانی و خطایش بر عهده عاقله می باشد؟ اینجا خیلی بعید است، ولی امام در عین حال می فرماید: و إن کان الأقرب أنّها علی العاقله. منتها بعید است که

بگوییم روایات حتی علقه و مضغه را هم می گیرد، چون علقه و مضغه جزء نفس شمرده نمی شوند ولذا همه اش بر عهده مادر است، یعنی هم عمدش بر عهده مادر است و هم خطایش، مگر اینکه جانی غیر مادر باشد. یک مسئله ای که شیخ آن را مطرح کرده باید روی آن مطالعه بشود، مسئله ذیل است. مسئله این است که اگر دو زن حامل و باردار، به گونه ای با همدیگر در گیر شوند که هم خود شان کشته شوند و هم جنین شان، در اینجا چه باید کرد؟ می گویند عاقله باید دیه نصف جنین را بدهند،چرا؟ چون نصفش مستند به دیگری است، چرا نصف را بدهد؟چون خطأ است،یعنی این زن نمی خواست که بچه اش سقط بشود، پس نصفش مال خود زن است و نصفش مستند به دیگری است، هکذا زن مقابل هم چنین است، یعنی نصفش مستند به خودش است و نصف دیگرش هم مستند به دیگری می باشد. هر کدام نصف دیه جنین را می دهد، و حال آنکه در عبارت آمده که هر کدام دیه کامل می دهد. پس هر یک از عاقله نصف دیه جنین را می دهند و حال آنکه عبارت می گوید باید دیه کامل را بدهد. عبارت شیخ در مبسوط و یظهر من الشیخ کون الحکم أمراً مسلّماً حیث قال: فإن اصطدمت إمرأتان حاملتان فماتتا، فألقت کلّ واحده منهما جنیناً میّتاً، فعلی عاقله کلّ واحد منهما نصف دیه صاحبتها، لأنّ کلّ واحده منهما ماتت بجنایتها علی نصفها و جنایه صاحبتها علیها، فما قابل جنایتها هدر، و ما قابل جنایه صاحبتها مضمون،...، ثمّ قال: و أمّا دیه الجنین فعلی عاقله کلّ واحده منهما دیه جنین کامل، نصف دیه جنینها و نصف دیه جنین صاحبتها و لا یهدر منها شیء، لأنّهما اشترکا فی قتل کلّ واحد من الجنینین» المبسوط:۷/۱۹۶، می گوید: عاقله باید نصف این بپردازد و نصف آن را بپردازد، عاقله طرف دیگر هم باید نصف این طرف را بپردازد و نصف آن را، کأنّه می خواهد بگوید که این زن دوتا خطا کرده، یکی اینکه بچه ی خودش را سقط کرده و دیگر اینکه بچه ی همسایه را سقط نموده، زنی که طرف مقابلش است هم دوتا خطا را مرتکب شده است، یکی اینکه مال خودش را انداخته،دیگر اینکه مال (بچه) همسایه را انداخته است، هر کدام از این دو زن، هم مسئول نصف خودش است و هم مسئول طرف مقابل خودش. بنابراین، این عبارت را هم ضمیمه کنند تا عبارت شیخ روشن بشود.

ص: ۶۳

دیه جنایت بر میت و مرده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه جنایت بر میت و مرده اگر انسانی، فرد زنده ای را کشت، قهرا تکلیفش روشن است، چطور؟ چون اگر عمداً باشد قصاص دارد و اگر خطا باشد دیه دارد. مسئله ی یازدهم مسئله یازدهم در این است که حال اگر سر میت را قطع کند، یعنی قطع رأس میت نماید، در اینجا تکلیف چیست؟ در اینجا معروف این است که باید دیه بدهد، حالا چه مقدار دیه بدهد، مقدارش بعداً عرض می کنیم، و عجیب این است که این دیه را ورثه مالک نمی شوند، بلکه دیه خود میت مالک می شود. پرسش آقایان در اینجا می توانند به یک نکته اصولی توجه کنند و آن اینکه گاهی از اوقات شرع مقدس برای میت مالکیت قائل می شود، مسلماً این مالکیت،مالکیت اعتباری محض است، این میت مالك این دیه خواهد شد، آقایان گاهی در مالکیت جهت دچار شبهه می شوند و می گویند مالکیت جهت به چه معناست، یعنی معنا ندارد که جهت مالك بشود، مسجد مالك است، یعنی چه؟ دولت مالك است یعنی چه؟ شرکت (که در حقیقت یک عنوان اعتباری است) مالك است یعنی چه؟

پاسخ ما در جواب می گویند این سوال را روایت جواب می دهد، میت مالك است، یعنی چه، و حال آنکه میت نمی تواند تصرف کند و هکذا نمی تواند تصور کند؟ جوابش این است که هیچ مانع ندارد شرع مقدس برای فرد میت هم مالکت تصور کند، در اینجا هم برای میت مالکیت تصور می کند، چرا؟ چون اثر عقلائی دارد و آن این است که دیه را صرف کند در بدهکاریهای میت و یا در کار های خیر دیگری که ثوابش به روح میت برسد. بنابراین،مانعی ندارد که مسجد را مالك بدانیم، یا عنوان دولت را مالك بدانیم، شرکت را مالك بدانیم هر چند اینها یک عناوین اعتباریه اند که عقل و شعور ندارند، ولی متولیانش عقل و شعور دارند. مقدار دیه جنایت بر میت مشهور این است که یک دهم دیه حیّ است، اگر کسی سر آدم زنده را ببرد و قطع نماید،دیه اش هزار دینار است،عشر و یک دهم آن صد دینار خواهد بود، روایت بر این مطلب متضافر است، یعنی هم شیخ نقل کرده و هم کلینی و صدوق نقل کرده اند، ولی متأسفانه اسانید شان مشکلاتی دارد، هر کدام از مشایخ ثلاثه روایت حسین بن خالد را نقل کرده اند، ولی گاهی ارسال دارد و گاهی مجهول است، اما در عین حال ما نمی توانیم این روایات کثیر را رد کنیم. بنابراین، مشهور این است که یک دهم دیه حیّ را برای این آدم در نظر می گیرند. روایات در این زمینه هم روایت از رسول الله داریم و هم روایت از سایر معصومین (علیهم السلام)، منتها ظاهر عبارت روایت رسول الله این است که دیه میت نیز همان دیه حیّ است که هزار دینار باشد،ولی امام صادق (علیه السلام) تفسیر می کند و می گوید هزار دینار نیست، بلکه صد دینار است و باید فرق بگذاریم بین حی و بین میت، یعنی اگر حی را بکشند،دیه اش هزار دینار است، حتی جنینی که حی است و روح در آن دمیده است،دیه اش هزار دینار است،چرا؟ چون آینده دارد، یعنی جنین در آینده می تواند انسان کامل بشود و لذا جنین دختر دیه اش پانصد دینار و جنین پسر هم دیه اش هزار می باشد. ولی در اینجا این آدم مرده، فلذا آینده ندارد، از این رو، نمی توان آن را مساوی با انسان حی بگیریم. البته مسلمان حی و میتش احترام دارد،مسلمان خواه حی باشد و خواه میت، از احترام بر خوردار است،احترام جای بحث نیست، ولی احترام داشتن غیر از این است که دیه ی شان هم مساوی باشد، یعنی احترام داشتن، سبب نمی شود که دیه ی شان هم مساوی بشود. ما اگر بخواهیم میت را از نظر دیه مساوی کنیم با حی (خواه آن حی و زنده ای که در خارج از رحم است و خواه آن حی و زنده ای که در رحم است)، این مساوات صحیح نیست، در اینجا می فرماید دیه ی میت، عشر و یک دهم دیه انسان حی است. روایت حسین بن خالد ۱: و عنه (علیّ بن إبراهیم)، عن أبیه، عن محمّد بن حفص(از وکلای ناحیه) عن الحسین بن خالد (عن أبی الحسن علیه السلام) قال: سئل أبو عبد الله (علیه السلام) عن رجل قطع رأس میّت فقال: «إنّ الله حرّم منه میّتاً کما حرّم منه حیّاً، فمن فعل بمیّت فعلاً یکون فی مثله اجتیاح نفس الحیّ- اجتیاح، از ماده جیح است،وقتی به باب افتعال ببریم، می شود: اجتیاح که به معنای هلاکت است،اجتاح،أی عدل عن طریق الحق،ولی در اینجا به معنای هلاکت است- فعلیه الدّیه، فسألت عن ذلك أبا الحسن (موسی بن جعفر علیه السلام، فقال: صدق أبو عبد الله علیه السلام یعنی اینکه فرموده: علیه الدّیه-،هکذا قال رسول الله صلّی الله علیه و آله، راوی از این جمله فهمید که مراد حضرت دیه کامله است، فلذا سوال می کند- قلت: فمن قطع رأس میّت أو شقّ بطنه أو فعل به ما یکون فیه اجتیاح نفس الحیّ فعلیه دیه النفس کامله، راوی این از اطلاق کلام رسول الله فهمید، از اطلاق کلام امام صادق، چون حضرت امام صادق فرمود: «فعلیه الدّیه» راوی هم خیال کرد که مراد دیه انسان کامل است، فلذا فهم خودش را به امام کاظم تحویل می دهد- فقال: لا، و لکن دیته دیه الجنین فی بطن أمّه قبل أن تلج فیه الرّوح و ذلك مائه دینار،- از اینکه فرموده: فعلیه الدّیه، از این عبارت دیه کامل تبادر می کند،راوی هم از آن دیه کامل را می فهمد، منتها حضرت بعداً توضیح می دهد. اشکال این روایت در محمّد بن حفص است که نقل روایت می کند از حسین بن خالد، چون حسین بن خالد از اصحاب امام صادق و امام کاظم (علیهما السلام) است، محمّد بن حفص از اصحاب امام حسن العسکری (علیه السلام) است،

فلذا محمّد بن حفصی که از اصحاب امام حسن العسکری است از حسین بن خالد نقل روایت کند که از اصحاب امام صادق و امام کاظم می باشد، حتما در وسط راوی افتاده و سقط شده،اینها را از کجا می فهمیم؟ از طبقات.یعنی اگر تلامیذ امام باقر، تلامیذ امام صادق، تلامیذ امام کاظم و سایر ائمه اگر طبقه بندی بشوند،مطلب روشن می شود، مثلاً محمّد بن حفص در طبقه امام حسن العسکری است، حسین بن خالد در طبقه امام صادق و امام کاظم است، از اینجا می فهمیم که در وسط راوی افتاده است. اولین کتاب طبقاتی شیعه رجال برقی است، رجال برقی، رجال طبقاتی است. پس در حقیقت حدیث از رسول خداست، بعداً حدیث از امام صادق علیه السلام است، راوی ازکلام امام پیغمبر و امام صادق دیه کامل را فهمیده،و آن را عرضه کرده به امام کاظم، امام موسی بن جعفر علیه السلام هم آن را معنا می کند و می فرماید مراد دیه جنین است. آنگاه می فرماید:«و هی لورثته و دیه هذا هی له لا للورثه. اگر انسان زنده را بکشند، دیه اش مال ورثه است، اما دیه میت،مال ورثه نیست، چرا؟ چون ورثه مالک می شود املاکی را که موقع ذبح این میت مالک بوده، ولی این ملکیت،ملکیت موقع ذبح نیست، بلکه ملکیت بعد از ذبح است: قلت فما الفرق بینهما؟ قال:« إنّ الجنین أمر مستقبل مرجوّ نفعه، و هذا قد مضی و ذهبت منفعته فلمّا مثّل به بعد موته صارت دیته بتلک المثله له لا لغیره، یحجّ بها عنه، و یفعل بها أبواب الخیر و البرّ من صدقه أو غیره، قلت: فإن أراد رجل أن یحفر له لیغسّله فی الحفره فسدر الرّجل ممّا یحفر فدیر به فمالت مسحاته فی یده فأصاب بطنه فشقّه، فما علیه؟ فقال: إذا کان هکذا فهو خطأ و کفّارته عتق رقبه أو صیام شهرین (متتابعین) أو صدقه علی ستّین مسکیناً مدّ لکلّ مسکین ممدّ النّبی (صلّی الله علیه و آله) الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۴ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۲، دیدگاه استاد سبحانی ما نمی توانیم بگوییم این روایت مجعول است، چون از اهمیت خاصی بر خوردار است، از پیغبر نقل می کند و از امام صادق نقل می کند، بعداً هم فهم خودش را می گوید و امام کاظم فهم او را اشکال می گیرد، آنگاه مسئله جنایت خطئی بر میت را مطرح می کند. خلاصه روایت مسلماً از روایات اهل بیت است، منتها در سند دو نفر یا یک نفر افتاده است. دیگران هم این حدیث را نقل کرده اند، مانند شیخ، البته ایشان گاهی با همان سند کافی نقل می کند و گاهی با سند دیگر. نقل شیخ و أما الشیخ فقد رواها تاره بنفس السند المذکور فی الکافی، و أُخری بالسند التالی: محمد بن علیّ بن محبوب- چنانچه بارها گفته ام این آدم غیر از حسن بن محبوب است، - عن محمد بن الحسین- أبی الخطّاب، ثقه است، ضمناً عصر محمّد بن علیّ بن محبوب به دست آمد، چون استادش محمّد بن الحسین بن أبی الخطّاب است، ایشان در ۲۶۲ فوت کرده، معلوم می شود که در طبقه بعد بوده است، فلذا می توانیم بگوییم که در حدود ۲۶۳ إلی:۲۷۰ فوت نموده است- عن محمد بن أشیم- محمد بن أشیم یکدانه مشکل دارد، نجاشی در حق او می گوید: غالّ فاسد الحدیث، فساد حدیثش در مسائل غلو است- عن الحسین بن خالد. التهذیب: ۱۰/۲۷۵ ، برقم ۱۰۷۷. و هذا السند لا غبار علیه إلّا فی محمد بن أشیم فقد و صفه النجاشی بأنّه غال فاسد الحدیث. و أما الصّدوق فقد نقله مرسلاً عن الحسین بن خالد، و لم یذکر فی مشیخه الفقیه سنده إلیه. الفقیه: ۴/۱۱۷ ، برقم ۴۰۴. نعم نقله فی العلل بالسند التالی: قال: عن أبی (رحمه الله) قال: حدّثنا محمد بن یحیی العطار- ایشان هم شیخ کلینی است و شیخ پدر صدوق می باشد- قال حدّثنا محمد بن أحمد، عن إبراهیم بن هاشم، عن عمر بن عثمان عن بعض أصحابه عن الحسین بن خالد عن أبی الحسن موسی(علیه السلام). الشرائع: ۲/۵۴۳. پس همه روایات مشکل پیدا کرد، ولی اگر همه آنها جمع کنیم،بعضی از آنها، بعض دیگر را کمک می کند،یعاضد بعضهم بعضاً. و فیه إرسال ، و علی کل حال فالأسانید المختلفه یدعم بعضها بعضا ، فالروایه لا تقصر عن الصحه و الشاهد فی قوله: «ولکن دیته دیه الجنین فی بطن أُمّه قبل أن تلج فیه الروح ، و ذلک مائه دینار ». ما توانستیم فتوای مشهور را تا حدی توجیه کنیم. ولی در مقابل فتوای مشهور، روایاتی داریم که می گویند اگر کسی سر میت را ببرد، دیه اش همان هزار دینار است، این روایات هم بر دو قسمند: الف: یک قسم از آنها قابل توجیه است، مثلاً در آن آمده است

که :« فیه الـدّیه»، مـا می تـوانیم این را توجیه کنیم و بگوییم مراد دیه الجنین است، البته ظهور دارد دیه انسـان کامـل، امـا قـابل توجیه است، یعنی به وسـیله روایت خالد بن الحسـین می توانیم توجیه کنیم. ب: بعضـی از این روایات قابل توجیه نیست، چون صراحت در دیه کامل دارنـد که همان هزار دینار باشد. از این رو، ناچاریم که این دسته از روایات را کنار بگذاریم علمش را به خود آنان (ائمه علیهم السـلام) رد کنیم. روایات نعم هناک روایات ربّما تـدل علی أن فیه دیه إنسان کامل ، و هی مایلی: ۱: مـا رواه عبـدالله بن سـنان عن أبی عبـدالله(علیه السـلام) فی رجل قطع رأس میت؟ قال: «علیه الـدیه لأن حرمته میتاً کحرمته و هو حی». الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲۴ من أبواب دیات الأعضاء ، الحـدیث ۴. این روایت قابـل توجیه است، یعنی احتمال دارد که مراد از «فیه الـدّیه» دیه کامل باشـد و احتمال هم دارد که مراد دیه جنین باشـد فلـذا قابل توجیه است، البته ظاهر در دیه کامل است، اما قابل توجیه است. ۲: ما رواه محمد بن سنان- مرسل است- عمّن أخبره عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: سألته عن رجل قطع رأس رجـل میّت؟ قـال: «علیه الـدّیه ، فـإن حرمته میّتـاً کحرمته و هو حیّ» الوسائـل: ۱۹ ، البـاب ۲۴ من أبواب دیـات الأعضـاء ، الحدیث ۵. این روایت هم قابل توجیه است هر چند ظهور در دیه کامله دارد، ولی در عین حال قابل توجیه است، ظاهراً این دو روایت، یک روایت است، چون از وحـدت راوی، پی به وحدت مروی عنه می بریم. ۳: ما رواه محمد بن سنان، عن عبدالله بن مسکان عن أبی عبدالله(علیه السلام) فی رجل قطع رأس میت؟ قال: «علیه الدّیه لأن حرمته میتا کحرمته و هو حی » الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲۴ من أبواب دیات الأعضاء ، الحدیث ۶. اینها قابل توجیه است. و مع ذلک فقد حملها الشیخ علی أنّ المراد بالدّیه هو دیه الجنین للتصریح بها فی روایه الحسین بن خالد. نعم ینافیه التعلیل الموجود من أنّ حرمته میّتاً کحرمته حیّاً، فإنّ مقتضی ذلک أنّ دیته دیه الحیّ. و علی کـلّ تقـدیر فالعمـل إنّما هو بالصـحیحه. پس همه این روایت قابل توجیه شـد، هر چنـد من گفتیم دو قسم،بعضـی قابـل توجیه است و بعضـی قابـل توجیه نیست، ولی در نتیجه همگی قابل توجیه شـد. بحث ما در فرع اول به پایان رسـید. فرع دوم اگر کسی دست میت را قطع کند، دیه اش چه مقدار است؟ در روایت نداریم که چه مقدار است، یا پای میت را قطع کرد، یـا انگشت میت را قطع کرد،دیه اش چه مقـدار است؟ دیه اش را از روایت حسـین بن خالـد به دست می آوریم، بایـد دیه انگشت را نسبت بدهیم به انگشت سالم،انگشت سالم دیه اش صد دینار بود،عشـر و یک دهمش می شود ده دینار ، دست سالم دیه اش پانصد دینار بود،دست میت می شود عشر پانصد که بشود پنجاه دینار.

ص: ۶۴

مقدار دیه اعضای میت کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدار دیه اعضای میت سـخن در باره میت است و گفتیم اگر کسی سر میت را ببرد،طبعاً باید دیه بدهد و دیه اش هم عشـر دیه است،دیه انسان حی و زنـده هزار دینار است، قهراً عشـر و یک دهم آن یکصـد دینار خواهـد بود. حال اگر کسـی بر جوارح میت جنـایت وارد کرد، دیه اش چه مقـدار است؟ البته روایتی نسبت به جوارح وارد نشـده است، اما می توان از همان ضابطه حکم جوارح را هم فهمیـد، مثلاً اگر کسـی دست میت را قطع کنـد، دیه دست آدم حی و زنـده پانصد دینار است،قهراً دست میت می شود عشر و یک دهم دیه دست آدم حی و زنـده که پنجاه دینار باشد. یا اگر دو دست آدم حی و زنده را قطع کنـد، دیه اش هزار دینار است، پس دیه دوست میت می شود یکصـد دینار. و هکذا سایر اعضای میت، یعنی دیه هر عضوی از

میت، عشر دیه عضو آدم حی و زنده است،حتی در شجاج هم این قاعده را پیاده می کنیم. چه کسی مالك دیه میت است؟ حال بنا شد که این دیه را بپردازیم، خواه دیه سر باشد یا دیه سایر اعضای میت، باید به چه کسی بپردازیم و این دیه مال چه کسی است؟ عجیب این است که در روایات ما با صراحت بیان گردیده که خود میت این دیه را مالك می شود نه ورّاث. ورّاث چیزهایی را مالك می شوند که میت در حال حیات خودش مالك آنها بوده است. در آن حالتی که ملکش بوده، اگر بمیرد، ورثه آنها را مالك می شوند. اما چیزهایی را که میت بعد از موت خودش مالك می شود،این گونه چیز ها را ورثه مالك نمی شوند، بلکه به خود میت بر می گردد. روایات فرع سوم ۱: مرسل محمد بن الصباح و فیها: فقال أبو عبد الله (علیه السلام):«لیس لورثته فیها شیء إنّما هذا شیء أوتی إلیه فی بدنه بعد موته یحج بها عنه أو یتصدق بها عنه أو تصیر فی سبیل من سبل الخیر» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۴ من أبواب دیات الأعضاء، الحدیث ۱، ۲: فی صحیحه الحسین بن خالد: «فلمّا مثّل به بعد موته صارت دیته بتلك المثله له لا لغیره یحجّ عنه و یفعل بها أبواب الخیر و البر من صدقه أو غیره» همان مدرک، الحدیث۲. قول مشهور قول مشهور این است که این دیه را در مصالح میت صرف می کنند، در درجه اول بدهکاریها و دیون او را ادا می کنند، یعنی اگر میت بدهکار است، قرضش را از همین دیه ادا می کنند.اما اگر بدهکار کسی نیست، آنوقت آن را در مصالحش مصرف می کنند، مانند اطعام ایتام و سایر کار های خیر که ثوابش به میت بر گردد. دیدگاه سید مرتضی ایشان می گوید این جزء بیت مال محسوب می شود و به امام می دهند، چرا؟ چون گاهی از اوقات دیه فرد به عهده امام است و آن در جایی است که طرف عاقله نداشته باشد. پس امامی که:« علیه الغرم فله الغنم»، ولی دیگران این کلام سید مرتضی را توجیه کرده اند و گفته مراد ایشان این است که امام بهتر می داند که در کجا مصرف کند ولذا منافاتی ندارد که بگوییم به امام بدهد و ایشان آن را در بیت المال قرار می دهد، منتها در مسیر مصالح میت مصرف می کند، اتفاقاً روایت حسین بن خالد که قبلاً خواندیم همین را بیان می کرد. فرع چهارم آخرین فرع این است که اگر میت بدهکار باشد، بدهکاری بر همه چیز مقدم است و باید این دیه را در مسیر بدهکاری او مصرف کنند، چون حق الناس بر هر چیز دیگری مقدم است. نکته: باید توجه داشت که در جنایتی که بر میت وارد می شود، دیه زن و مرد یکسان است، یعنی اگر سر زنی را که مرده قطع کنند، همان دیه مرد میت را دارد که یکصد دینار باشد و هکذا سایر اعضای میت، چرا دیه جنایت بر مرد میت و زن میت یکسان است؟ بعضی می گویند چون به ثلث نمی رسد، چون دیه زن و مرد آنگاه تفاوت پیدا می کند که از ثلث تجاوز کند و در اینجا از ثلث تجاوز نمی کند. ولی به نظر من باید آن را با دیه حی بسنجیم، زن اگر زنده بود، دیه اش چه مقدار بود؟ پانصد دینار، باید عشر پانصد را بدهد، مرد اگر زنده بود،دیه اش چه مقدار بود؟ هزار دینار، باید عشر هزار را بدهد، دست مرد اگر زنده بود، دیه اش چه مقدار بود؟ پانصد دینار،باید عشر پانصد را بدهد، دیه دست زن اگر زنده بود، چه قدر بود؟ دویست و پنجاه دینار بود، باید عشر دویست و پنجاه را بدهد. معنای یتساوی این نیست که دیه مرد و زن یکسان باشد، یعنی هم زن دیه اش یکصد دینار باشد و هم مرد، در اعضا نیز زن و مرد یکسان باشد، یعنی این گونه نیست، بلکه نسبت یکسان است،بالأخره باز هم قاعده بهم نخورده است، یعنی آن قاعده ای که دیه زن کمتر از دیه مرد است، سر جای خودش باقی است،چرا؟ چون نسبت یکسان است،یعنی یک دهم دیه اصل است، یک دهم دیه هر کدام از زن و مرد نسبت به حال حیات خود شان،قهراً وقتی می سنجیم با همان اصل می سنجیم، قهراً یکسان خواهد بود و اشکالی هم پیش نخواهد آمد (به روایت حسین خالد که قبلاً خواندیم مراجعه بشود). فرع پنجم «یؤدّی من الدّیه دین المیت»،این دیه ای که می گیریم در مرحله اول با آن دین میت را ادا می کنیم،چرا؟ به جهت اینکه امر دایر است که ما کار مستحب را انجام بدهیم یا کار واجب را، یعنی با آن ایتام را اطعام کنیم یا قرضش ادا نماییم؟ بدهکاریهای میت مقدم بر سایر چیزهاست، چون از قبیل اهم و مهم است و اهم مقدم بر مهم است فلذا

هم شیخ در نهایه و هم محقق در نکته نهایه این را فرموده است. الثانی من اللواحق فی العاقله قبلاً- گفتیم که ما دوتا لواحق داریم، یک لاحق احکام میت بود، لاحق دیگر عاقله است. عاقله قتل خطئی را ضامن است، در اینکه عاقله قتل خطئی را ضامن است جای بحث نیست، إنّما الکلام در این است که چه کسانی عقاب شمرده می شوند. معنای لغوی عاقله عاقله از عقل گرفته شده و عقل در لغت عرب به معنای منع است، به عقل انسان هم از این جهت عقل می گویند که او را از کار های بدهد منع می کند، به دیه هم عقل می گویند، چون وقتی انسان بفهمد که باز خواست خواهد شد و باز خواستش یا قصاص است یا دیه،این مانع می شود که انسان دست به قتل کسی بزند، مگر اینکه انسانی بی پروایی باشد یا غافل باشد و یا بفهمد که گیر نمی افتد. خلاصه در اینجا چند مرحله است: ۱: عصبه و معنای لغوی آن. ۲: المعتق إذا لم یکن عصبه. ۳: ضامن الجریره إذا لم یکن هناک معتق. ۴: الإمام (علیه السلام) وارث من لا- وارث له. این سه مرحله اخیر به قول حضرت امام (امام خمینی ره) در زمان ما مطرح نیست. در زمان جاهیت دو نفر با همدیگر پیمان می بستند که هر کدام شان جنایت کرد، دیگری جریمه را بپردازد،این سبب می شد که در صورت نداشتن وارث از همدیگر ارث ببرند. «معتق» هم داریم، یعنی اگر کسی، غلامی را آزاد کند، ولائش با معتق است، چون اگر این غلام بمیرد و نسباً و حسباً وارثی نداشته باشد، معتق ضامن است. اگر هیچکدام از اینها نباشد، امام (علیه السلام) ضامن است.ولی این سه مرحله را بحث نمی کنیم، چون در زمان ما موضوعیت ندارند فلذا بحث را متمرکز می کنیم در ضمان عاقله، که اولین مرتبه اش عصبه است. معنای عصبه «عصبه» در لغت به معنای شدّ است، وقتی پنبه را می بافند و به صورت نخ در می آورند، به آن می گویند عصب، یعنی شدّه. گاهی می گویند: عصبه، یعنی لوّاه، پیچید،کاغذ را که می پیچیم، عرب به آن می گویند عصبه. ولی ظاهراً معنای عصبه گسترده تر از این باشد، عصب بالشیء، أی أحاط بالشیء، احاطه کند. به بار بندی که با آن باری را می بندند، عصبه می گویند، چون احاطه دارد. خلاصه عصبه به معنای احاطه است و اگر در شدّ هم به کار می برند، بالمناسبه است، یا اگر در پیچیدن به کار می برند، بالمناسبه است، عصبه به معنای احاطه است و اگر به اعصاب انسان هم اعصاب می گویند، از این جهت است که تمام بدن انسان را احاطه کرده است. پس در مرحله اول ضمان قتل خطئی بر عاقله است و مراد از عاقله هم عصبه است و عصبه در لغت به معنای احاطه، شدّ و لوّا آمده است. مصداق عصبه از نظر لغویین لغویین در اینجا دو دسته شده اند یک دسته می گویند مراد از عصبه، کسانی است که: «احاط بالرّجل» و آنان چهار نفرند: الف: پدر، ب: پسر، ج: برادر، د: عمو، انسان محاط به این چهار نفر است. بخشی از لغویین می گویند مراد از عصبه، عمو ها و برادر ها هستن ،یعنی شامل پدر و پسر نمی شود. حال باید دقت کرد که کدام از این نظریه اقرب به معنای حقیقی است؟ دیدگاه استاد سبحانی «علی الظاهر» معنای اول اقرب است، چرا؟ چون در جایی که عمو ها و برادر ها ضامن باشند، به طریق اولی پدر و پسر هم ضامن هستند و این چهار طائفه انسان را احاطه کرده اند. پس ترجیح با قول اول است که هر چهار طائفه را شامل است مصداق عصبه از نظر فقها فقهای ما در اینجا دو دسته شده اند: گروهی هر چهار طائفه را مصداق عصبه قرار داده اند. کلمات فقها و أمّا کلمات الأصحاب فمنهم من یؤّید القول الثانی- أی عدم دخول الآباء و الأبناء- قال الشیخ فی المبسوط و الخلاف : العاقله کلّ عصبه خرجت عن الوالدین و المولودین، و هم: الاخوه و أبناؤهم إن کانوا من جهه أب و أمّ،أو من جهه أب و الأعمام و أبناءهم، و أعمام الأب و أبناؤهم و الموالی»المبسوط:۴/۱۷۳؛الخلاف:۵/۲۲۷،المسأله۹۸. خلاصه عصبه مختص است به برادر و برادر زاده ها،و هکذا به عمو و عمو زاده ها. و هذا هو الذی أشار إلیه المحقق بقوله: فضابط العصبه من یتقرّب بالأب- یعنی با میت از طریق پدر رابطه دارد- کالأخوه و أولادهم و العمومه و أولادهم،و لا یشترط کونهم من أهل الإرث فی المال» .(شرائع الإسلام:۴/۲۸۸.) لازم نیست که فعلاً وارث باشند، مثلاً انسانی از روی خطا کسی را کشته، الآن این قاتل پدر و پسر هم دارد، ولی جریمه را باید برادر ها و

برادر زاده ها و هكذا عمو ها و عمو زاده ها بدهند هر چند فعلاً اينها وارث نيستند، چون پدر و پسر دارد. و مراده من قوله:« و لاـ يشترط ... إلـخ» أى لاـ يشترط كونهم و ارثين بالفعـل لوجود الأـب أو الاـبن فلا يرث الاخوه و لا الأعمام. و لكن الظاهر من الشيخ المفيـد فى المقنعه و أبو الصـلاح فى الكـافى و ابن إدريس فى السـرائر هو المعنى الأـوّل.(للحصول على كلمـاتهم راجع مختلف الشيعه:۹/۲۸۹–۲۹۰) و هـذا هو الـذى قوّاه المحقق،و قـال : و هـل يـدخل الآباء و الأولاد فى العقل؟ قال فى المبسوط و الخلاف:لا،والأقرب دخولهما لأنّهما أدنى قومه– نزديكترين افراد نسبت به قاتل شـمرده مى شونـد-. و قال صاحب الجواهر فى تفسير الجمله: المفسِّر فيه العصبه. فلو كانت العصـبه هى أدنى القوم و أقربهم فلا شك فى أن الولد و الأب أقرب من الاخوه و الأعمام. (شرائع الإسلام:۴/۲۸۸،جواهر الكلام:۴۳/۲۲۱.) عرفاً هم پدر و پسر بر ديگران مقدم مى باشند.

ص: ۶۵

عاقله و مصاديق آن كتاب الحدود و التعزيرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:عـاقله و مصـاديق آن بحث در مصـداق عـاقله بود، مصـداق عـاقله از نظر لغوى ها بيان شـد، از نظر فقها هم بيان شـد و گفتيم فقهاى ما بر دو قولنـد، برخى مى گوينـد عاقله عبارتنـد از: برادر و عمو، و هكذا برادر زاده ها و عمو زاده ها. ولى برخى هم مى گويند علاوه بر اينها، پدر و پسر هم جزء عاقله مى باشند. البته حضرت امام (ره) قول دوم را انتخاب كرده و گفته همه اينهـا جزء عاقله هسـتند. ديـدگاه اسـتاد سـبحانى در اينجا مى توان دو بيان را گفت: الف: در جايى كه طرف، پـدر ثروتمنـد و فرزنـد متمكن دارد، آيـا مى تـوان گفت كه ديه را برادر و عمـو و هكـذا برادر زاده و عمـو زاده هـا متحمـل بشونـد، نه پـدر و فرزنـد؟ اين سـخن چنـدان عرفيت نـدارد يا لا اقل اينها را مشاركت بدهيم، ب: علاوه براين، روايت سـلمه بن كهيل را داريم و ايشان زيـدى مذهب است و آنهم زيدى بترى، ايشان يك روايتى را از أمير المؤمنين نقل مى كند و از اين روايت استفاده مى شود كه موضوع بستگانى هستند كه از طرف أب و پدر به ميت مى رسند،مضمون روايت اين است كه مردى در كوفه مرتكب قتل خطئى شد و او را گرفتند و قرار شد كه ديه را بپردازد، گفت من چيزى ندارم، حضـرت فرمود آيا در كوفه قوم و خويشـى دارى؟ در پاسـخ گفت: نه، حضـرت فرمود اهـل كجـايى؟ گفت اهـل موصل، حضـرت نامه اى براى عامل خودش در موصـل نوشت و در آن نوشت كه فلان شخص مرتكب قتل خطئى شده و هيأتش هم چنين است، علائم و نشانه هاى اين مرد را هم در آن نامه نوشت (حليته،حليه در لغت عرب ويژگى ظاهرى اشخاص را مى گويند) و فرمود اين شخص در موصل مى آيد و شما در موصـل تحقيق كن، اگر در موصـل قرابتى دارد و رجل باشـد، مسـلماً اهل قرابت بايـد ديه را از طرف او بپردازنـد، در آنجا اصـلاً روى عمـو و برادر تكيه نكرده است. متن روايت ۱: محمـد بن يعقوب، عن محمّـد بن يحيى، عن أحمـد بن محمّد (يك سند،كه به آن حيلوله مى گويند، گاهى از اوقات مرحوم كلينى براى يك روايت تا وسط،دو سـند دارد، كه روايت محل بحث از همـين قبيـل اسـت)، سـند دوم: و عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه جمعيـاً، عن ابن محبـوب– مرحـوم كلينى روايت را از كتـاب حسن بن محبوب گرفته و دو سـند بر كتـاب حسن بن محبوب دارد– عن مالك بن عطيّه (عن أبيه) عن سـلمه بن كهيل زيـدى بترى است– قال: اُتى أمير المؤمنين(ع) برجل قد قتل رجلاً خطأً ، فقال له أمير المؤمنين(ع):« من عشـير تك و قرابتك؟ فقال: ما لى بهذا البلد عشيره و لا قرابه ، قال: فقال: فمن أىّ البلدان أنت؟ قال: أنا رجل من أهل الموصل و لدت بها ولى بها قرابه و أهل

بیت ، قـال: فسأل عنه أمیر المؤمنین(علیه السـلام) فلم یجـد له بالکوفه قرابه و لا عشـیره، قال: فکتب إلی عامله علی الموصل: أما بعد فإنّ فلان بن فلان و حلیته کذا و کذا (مشـخّات فردی او را نوشت و گفت ویژگی و مشخات او چنین است)، قتل رجلاً من المسـلمین خطأً ، فـذکر أنّه رجـل من أهل الموصل ، و أنّ له بها قرابه و أهل بیت و قـد بعثت به إلیک مع رسولی فلان و حلیته کـذا و کـذا ، فـإذا و رد علیـک إن شـاء الله و قرأت کتـابی فافحص عن أمره و سل عن قرابته من المسـلمین ، فإن کان من أهل الموصل ممن ولد بها و أصبت له قرابه من المسلمین فأجمعهم إلیک (آنها را در نزد خود جمع کن) ، ثمّ انظر ، فإن رجل منهم یرثه، له سـهم فی الکتاب- این پدر و پسر را هم می گیرد، فلذا دلیل نداریم که آن مخصوص کنیم به عمو و برادر و عمو زاده و برادر زاده ها- لا یحجبه عن میراثه أحد من قرابته- مثلاً پدر و پسـر، حاجب برادر و عمو است- فألزمه الدیه و خذه بها نجوماً فی ثلاث سنین» (الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب العاقله ، الحدیث۱.). البته ذیل روایت یک سلسـله مشکلاتی دارد ولذا فقها به آن فتوا نـداده انـد. بنـابراین، مـدرک فتوای امـام (ره) اولاً عرفیت است، و ثانیاً این روایت،بایـد توجه داشت که فتوای ما نیز ماننـد فتوای امـام است. فقـط یک روایت داریم و آن روایت کمی مشـکل دارد و آن روایت در کتاب عتق است و این روایت معـارض نیست، بلکه بعضـی ها خیال کرده انـد که معارض است. ۲: محمد بن قیس عن أبی جعفر –علیه السـلام- قال:« قضـی أمیر المؤمنین (علیه السـلام) علی امرأه اعتقت رجلاًـ و اشترطت ولاـءه و لهـا ابن فـألحق ولاـءه بعصـبتها الـذین یعقلون عنه دون ولدها» الوسائل: ج ۱۶، الباب ۲۹ من أبواب العتق، الحدیث ۱، امیر المؤمنین راجع به زنی که مردی را آزاده کرده بود و شـرط کرده بود که ولاـی تو بـا من است،معنـای اینکه ولاـی تو با من است این است که هر وقت تو مردی و از دنیا رفتی و مالی بجا گذاشتی، وارث هم نداشته باشی، من وارث باشم، «ولاء» یکی از مراحل ارث است، اگر نسبی نباشد و ضامن جریره ای نباشد، ولاء با معتق است،این زن مرد، پسرش گفت ولائش با من است، حضرت فرمود ولاء قابل ارث نیست. می گویند از این روایت معلوم می شود که ولـد جزء عصـبه نیست. عصـبه کسانی هسـتند که دیه قتل خطئی او را می پردازند. ولی اگر دقت کنیم، این روایت معـارض نیست، حضـرت از عصـبه اسـتثنا نکرد، بلکه از «ولاـء» اسـتثنا کرد و گفت ولائش به پسـر نمی رسـد، نه اینکه خودش جزء عصـبه نیست، بلکه پسـر را از ولاء استثنا کرده است نه از عصبه،دلیل نداریم که پسر جزء عصبه نیست، حضرت به عصبه ای داد که غیر این است، نه اینکه این جزء عصبه نباشد. باید توجه داشت که چند نفر را استثنا کرد ه اند و گفته اند اینها جزء عاقله نیسـتند و آنان عبارتنـد از: زن، مجنون و صبی، و عرفیت هم دارد، یعنی معنا ندارد که بچه جریمه آدم بالغ را بدهد، زن هم از نظر نصـیب اقـل است،چون نصیبش کم است، فلـذا اسـتثنا شـده، مجنون هم که تکلیف نـدارد، فلـذا این سه گروه را اسـتثنا کرده اند و اسـتثنا هم صـحیح است. اما یک اختلافی با اهل سنت داریم و آن اینکه تا زمان عمر بن خطّاب، هیچ دفتری در مدینه نبود و هیچ درجه بندی در میان مسـلمانان در کار نبود، در زمان رسول اکرم بیت المال را بین صـحابه یکسان تقسـیم می کردند بدون اینکه تبعیضـی در کار باشد، در زمان عمر بن خطّاب از نظام ایرانی الهام گرفتند و تصـمیم گرفته شد که باید یـک دفتری و دیوانی درست کننـد فلـذا جمعیتی بنـام اهـل دیوان تشـکیل شـد، کسـانی که نـام شان در دفتر است و اینها جزء جهادی هستند،یعنی به جهاد می روند و بر می گردند، اینها را می گویند اهل دیوان. در سابق به دولت می گفتند: دیوان،و لذا پیره مردان در سـابق می گفتنـد مـا در دیـوان کسـی را داریم، یعنی در دولت کسـی را داریم،دیوان، یعنی دولت. ولی در لغت عرب،دیوان به معنای دفت است،عمر بن خطّاب یک دفتری را تشکیل دادند و در آن اسامی مجاهدین را نوشتند و گفتند اینها بخشـی از دولت هسـتند و آنها را درجه بندی کرد،مهاجر و انصار، یا کسانی که بعداً به اینها ملحق شدند، اینها را در جه بندی کرد و از همـان زمان یکنوع اختلاف طبقاتی میان صـحابه پیغمبر و انصار به وجود آمـد. قول اهل سـنت اهل سـنت می گویند اگر قرابت نداشـته باشد،اهل دیوان باید جریمه قاتل را بپردازند. ولی ما می گوییم یک چنین دلیلی نداریم،فقط اهل سـنت این

را گفته اند،اما اینکه به چه ملاکی این مسئله در آن زمان آمده است؟ دلیلی برای این مطلب نداریم. پس مرأه، مجنون و صبی استثنا شدند،حتی اهل دیوان هم استثنا شدند،مگر اینکه عصبه باشند، یعنی پدر، پسر، برادر و عمو باشند. متن تحریر الوسیله المسأله الثانی: لا تعقل المرأه بلا إشكال ، و لا الصّبی و لا المجنون علی الظاهر و إن ورثوا من الدیه ، و لا أهل الدیوان إن لم یكونوا عصبه ، و لا أهل البلد إن لم یكونوا عصبه. خلاصه دلیل بر اینکه حتماً اهل دیوان بپردازند،نداریم. «إنّما الكلام» اگر این آدم اهل موصل باشد،ولی در موصل اقربا ندارد، یعنی نه برادری دارد و نه عمو و نه برادر زاده و نه عمو زاده، هیچ کس را ندارد، در اینجا چه باید کرد؟ در روایت سهل بن کهیل آمده که باید اهل بلد جریمه این آدم را بپردازند، این مسئله در روایت سلمه بن کهیل است، ولی مفتابه نیست، چون عرفیت ندارد که اهل بلد بدهند. و لا یشارك القاتل العصبه فی الضمان و یعقل الشباب و الشیوخ و الضعفاء و المرضی إذا كانوا عصبه. فرع دیگر این است که آیا قاتل می توانـد در پرداخت دیه، با عصبه و خویشان و اقربای خودش مشارکت کند، به این معنا که یک تکه اش را قاتل بدهد و یک تکه اش هم عصبه؟ نه، یعنی ما دلیلی بر این مسئله نداریم. بلی، اگر خود قاتل داو طلب بشود که من هم مشارکت می کنم،آن یک مسئله ی دیگری است. اما بقیه مانند پیر، جوان ضعفا، مریض ها و ضعفا می توانند مشارکت کنند البته در صورتی که عصبه باشند. و لا أهل الدیوان إن لم یكونوا عصبه. این ردی بر اهل سنت است، مرحوم شیخ در کتاب خلاف عبارت آنها را نقل کرده است. و أمّا الفرع الثانی: أهل الدیوان هم الذین رتبهم الإمام للجهاد و أدّر لهم أرزاقاً و دوّنت أسماءهم فلیس علیهم العاقله إذا لم یكونا عصبه. كذا فسّره فی المسالك و أضاف انّ عند أبی حنیفه أنّه یتحمّل بعضهم عن بعض و أن لم یكن بینهم قرابه و یتقدمون علی الأرقاب، اتّباعاً لما ورد من قضاء عمر. و أورد علیه فی المسالك بقوله: أنّ النبی صلی الله علیه و آله قضی بالدیه علی العاقله، و لم یكن فی عهده دیوان و لا فی عهد أبی بكر و إنّما وضعه عمر حین كثر الناس و احتاج إلی ضبط الأسماء و الأرزاق، فلایترك ما استقرّ فی عهد رسول الله بما أحدث بعده،- اما اینکه عمر چرا چنین کرد؟ حمل به صحتش این است که اینها اقربا بودند، یعنی اهل دیوان با قاتل یکنوع ارتباط خانوادگی داشتند- و حمل قضاء عمر بذلك علی أنّه كان فی الأقارت من أهل الدیوان.(المسالك:۱۵/۵۱۱)، اما فرع سوم که باید دیه را اهل بلد بپردازند، این فقط در روایت سلمه بن کهیل آمده و کسی به این به این تکه ی روایت عمل نکرده است، قبلاً گفتیم که ذیل این روایت یک مشکلاتی دارد. «و إن لم یكن له قرابه من قبل أبیه و لا قرابه من قبل أمّه ففضّ الدّیه- فضّ، به معنای شکستن است، عرب ها به پراکنده شدن مجلس می گویند: انفضاض المجلس- علی أهل الموصل ممّن ولد و نشأ بها و لا تدخلنّ فیهم غیرهم» «علی ایّ حال» این روایت است، ولی احدی به این قسمت روایت عمل نکرده اند و فقهای ما نیز چنین هستند، یعنی گاهی به یک تکه ی روایت عمل می کنند و به تکّه ی دیگر عمل نمی کنند، امیر المؤمنین نیز از این گونه فتاوا دارند که مطابق قواعد نیست، که به آن می گویند: «قضیه فی الواقعه»، یعنی جنبه ولائی داشته، من باب الولایه گفته، نه از باب حکم شرعی. آخرین توجیه این است که بگوییم حکم ولائی داشته. الفرع الثالث: «لایشارك أهل البلد إذا لم یكونوا عصبه،و إن ورد ذلك فی روایه سلمه بن كهیل،ولكنّه زیدی بتری لایكحذ بروایه أذا تفرّدت بشیء. الفرع الرابع: لایشارك القاتل العصبه فی الضمان، لوضوح أنّه لیس من العصبه لأنّه محاط، لا محیط. چون عصبه به محیط می گویند، جناب قاتل محاط است، الفرع الخامس: مشاركه الطوائف الأربع (الشباب و الشیوخ و الضعفاء و المرضی) إذا كانوا عصبه، لإطلاق لفظ العصبه و شمولها لهم. چرا؟ چون اطلاق روایت آن را می گوید، زیرا در کلمه ی «عصبه» نه جوان خوابیده و پیر، نه مریض خوابیده و نه صحیح، فلذا همه اینها را می گیرد، البته به شرط اینکه دارای قدرت باشند. قال المحقق: و لایتحمل الفیقر شیئاً و یعتبر فقره عند المطالبه و هو حول الحول. شرائع الإسلام: ۴/ ۲۸۸. و علی هذا فمن استغنی عنده عقل و أن كان فقیرا قبله و بالعكس، قال العلّامه فی القواعد: و لا (یعقل) فقیر و أن كان مكتسبا و یعتبر

فقره عند المطالبه و هو بعد الحول. قواعد الأحکام: ۳/۷۰۸ المسأله الثالثه: هل یتحمل الفقیر حال المطالبه و هو حول الحول شیئاً أم لا ـ؟ فیه تأمل و ان کان الأقرب بالاعتبار عدم تحمله. حضرت امام این مسئله را بدون مقدمه بحث کرده و حال آنکه این مسئله مقدمه دارد، ولی صاحب شرائع مقدمه اش را دارد و آن این است که: «لا یتحمل الفقیر شیئاً» حضرت امام باید این را می گفت، فقیر متحمل نمی شود،اول این را بفرمایـد، آنگاه این بحث را پیش بکشد که مراد از فقیر چه کسی است، آیا مراد فقیر عند الجنایه است یا فقیر عند المطالبه؟ چون در ظرف سه سال بایـد بپردازد نه فوراً، یکسال که گذشت، قسط اول را می دهد، سال دوم هم قسط دوم و سال سوم قسط سوم را می دهد، حقش این بود که حضرت امام اول بفرماید: «لا یتحمل الفقیر شیئاً» و سپس بفرمایـد: هل یتحمل الفقیر حال المطالبه و هو حول الحول شیئاً أم لا؟ فیه تأمل و إن کان الأقرب بالاعتبار عدم تحمله. بحث ما در این که فقیر متحمل نیست، منتها بحث در این است که مراد از این فقیر، کدام فقیر است، آیا مراد فقیر عند الجنایه است یا فقیر عند المطالبه؟ آقایان می گویند مراد از فقیر، فقیر عند المطالبه است، یعنی سر سال که می خواهد قسط را بپردازد، چیزی ندارد که بپردازد. پس آقایان می گویند باید حین المطالبه فقیر باشد نه حین الجنایه، یعنی ملاک فقیر عند المطالبه است نه حین الجنایه.

ص: ۶۶

عاقله و مصادیق آن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عاقله و مصادیق آن بحث در این است که آیا فقیر هم ضامن جنایت جانی می شود یا نه؟ چون عاقله دو جور است، گاهی غنی است و گاهی فقیر. دیدگاه اهل سنت اهل سنت می گویند عاقله مطلقا ضامن هستند هر چند حین المطالبه فقیر باشند، منتها اگر فقیر باشد،دینی می شود بر گردن او، باید اکتساب کند و دین طرف را بپردازد، غالباً اهل سنت معتقدند بر اینکه فرق نمی کند که عاقله عند المطالبه فقیر باشند یا غنی، در هردو صورت دیه بر عهده اش است، منتها اگر غنی باشد، فوراً می پرازد، اما اگر فقیر باشد، بر ذمه اش می آید و باید اکتساب کند و در آینده بپردازد. دیدگاه اکثر علمای شیعه ولی علمای ما غالباً می گویند فقیر «عند المطالبه لا یضمن»، و یکنوع مناسبت حکم و موضوع است و آن این است که این آدم که خودش فقیر است و محتاج نان شب خود، و باید زکات بگیرد و زندگی را سپری نماید،تحمیل دیه جنایت قاتل بر این فرد، با اصول عدالت اسلامی سازگار نیست،ولی در عین حالی که آقایان این ادله را دارند، روایات ما مطلق است، یعنی کلمه ی «عاقله» دارد و این مطلق است هم غنی را می گیرد و هم فقیر را، مگر اینکه کسی قائل به انصراف باشد و بگوید اصولاً ضمانت یکنوع توان می خواهد، این آدمی که عند المطالبه توان ندارد،ضامن کردندش تناسب حکم و موضوع نیست،. نکته ی دیگر این است که آقایان می گویند باید حین المطالبه غنی باشد، ما می گوییم اگر واقعاً غنا شرط است، چرا می گویید حین المطالبه، باید بگویید حین الجنایه. اگر واقعاً غنا شرط است، چرا می گویید حین المطالبه، بلکه بگویید حین الجنایه، یعنی اگر این آدم حین الجنایه غنی شد کافی است و لو حین المطالبه فقیر باشد. ولی این اشکال ما وارد نیست، حق با علماست که میزان را حین المطالبه می گیرند،چون دیه اقساطی است و آن را در سه سال پرداخت می کند. آقایان میزان را حین المطالبه قرار داده اند،ما می گوییم چرا حین الجنایه قرار نمی دهید؟ حق با آقایان است،چرا؟ چون گاهی از اوقات،تکلیف، تکلیف

شرعی است،گـاهی تکلیف وضـعی است، آیـا این آدم که عـاقله است، آدمی که مکلف است که دیه جانی را بپردازد، ممکن است تا آخر سال،حکمش حکم تکلیفی باشد، کی مبدل می شود به حکم وضـعی؟ حین المطالبه، قبل از مطالبه حکم تکلیفی است، امـا حین المطـالبه، حکم وضـعی (که ضـمان باشـد) است نه تکلیفی. و به تعبیر بهتر، قبـل المطالبه که یکسال باشـد فقط وجوب دارد، امـا ضـمان تویش نیست، کی حـالت ضـمانی به خودش می گیرد؟ حین المطـالبه که سال سـر بیایـد ولـذا آقایان میزان را حین المطالبه قرار داده اند نه حین وقوع الجنایه، به تعبیر بهتر، تا قبل از یک سال تکلیف است، عند مضـی السـنه وضع است و ضمان، «علی الید ما أخذت حتی تؤدّی»،این یک حکم تکلیفی دارد و یک حکم وضعی، حکم تکلیفیش این است که بـپردازد و اگر نپـدازی جهنم می روی، امـا حکم وضـعیش این است که اگر نـپردازی ضـامن هسـتی. ممکن است بگوییم قبل المطـالبه تکلیف است،حین المطـالبه وضع است، ولـذا آقایان میزان را حین المطالبه قرار داده انـد. فالمیزان فی العاقله أن یکون غنیّاً حین المطـالبه، اما حین الجنایه اصـلاً میزان نیست،نه فقر و نه غنا،چون حین الجنایه فقط تکلیف محض است،حین المطالبه وضع است ولذا میزان در ضمانت حین المطالبه است نه حین الجنایه. پس اهل سنت می گویند فرق بین غنی و فقیر نیست. ولی اکثر علمای ما می گویند میزان غناست و آنهم حین المطالبه نه حین الجنایه. ما اشـکال کردیم که چرا حین المطالبه می گویید نه حین الجنـایه؟ عرض کردیم که قبـل از مطـالبه تکلیف است، حین المطـالبه ضـمان است، علی الظاهر عرفی همین است و الا اگر به یـک آدم فقیر بگوینـد جریمه جنـایت دیگری را بـده،این چنـدان عرفیت نـدارد که خطابات این فرد را بگیرد. علاوه بر این، اصل برائت است، اگر اطلاقات منصرف باشد یا از اطلاقات، چیزی فهمیده نشود، اصل برائت و عدم ضمان فقیر است. «لا یتحمـل الفقیر شیئاً» و سـپس بفرمایـد: هل یتحمل الفقیر حال المطالبه و هو حول الحول شـیئاً أم لا؟ فیه تأمل و إن کان الأقرب بالاعتبـار عـدم تحمله. مراد از :«بالاعتبار» مناسبت حکم و موضوع است،آدمی که فقیر است و دسـتش خالی، ضامن جریمه ی دیگران باشـد، این چنـدان متنـاسب بـا فکر عرفی نیست، البته محـال نیست، چون می گوینـد در آینـده ارث خواهی برد، حـالا ضامن باش، هر موقع که توانستی آن را بپرداز. مسئله چهارم المسأله الرابع: تحمل العاقله دیه الموضحه فما زاد ، و الأقوی عدم تحملهـا مـا نقص عنهـا. بایـد توجه داشت که قـدر مسلم این است که دیه بر عـاقله در قتـل نفس است، ولی بعضـی از روایات شجاج را هم دارد، شـجاج هم برای خودش مراحلی دارد، مانند: دامیه، متلاحمه، سمحاق و موضحه. هر کدام از اینها دیه معین داشتند که بیان گردید. آیا عاقله همان گونه که قتل نفس را ضامن است، جنایت دیگر را هم ضامن است که سر و بدن باشد؟ البته از بعضـی روایـات اسـتفاده می شود که تنهـا قتـل نفس نیست، حتی جنایـات جزئی را هم ضامن است، بنابر اینکه جزئیات دیگر را هم ضـامن است، آن پنـج تـای اول را ضـامن نیست، یعنی حـارصه، دامیه، متلاحمه، سـمحاق، این چهـار تـا را ضامن نیست، از موضـحه به بالا را ضامن است، البته این مسئله، مسئله ی خلافی است. دیدگاه اهل سنت اهل سنت می گویند همه را ضـامن است، ولی اکثر علمـای مـا چهـار تـای اول را اسـتثنا کرده انـد و گفته عاقله آنها را ضامن نیست، بلکه خود جانی ضـامن است. نعم لو قلنـا بعـدم اعتبـار الغنی فلا وجه لملاحظه حاله حال المطالبه ، و هو حول الحول ، بل یکفی کونه غنیا حال الجنایه کسائر التکالیف. قـد تقـدم أن للشـجاج أقسام: ۱: الحـارصه ، ۲: الـدامیه ، ۳: المتلاـحمه ، ۴:السمحاق ، ۵: الموضحه. و الأخیر عباره عن التی تکشف عن وضـح العظم أی بیاضه ، و فیها سـبعه أبعر ، فحینئـذٍ یقع الکلام هل تتحمل القاقله عنـد الجنایه علی الأـطراف عـامه الأقسـام من الحـارصه إلی الموضـحه إلی آخرها ، أو لا تتحمل إلا من الموضـحه فصاعـداً؟ قال الشـیخ فی المبسوط: روی أصـحابنا أنه لا یحمل علی العاقله إلا أرش الموضـحه فصاعـداً ، فأما ما دونه ففی مال الجانی ، و فی الناس (اهل سنت) من قـال یحمل علیهم قلیله و کثیره. المبسوط: ۷/۱۷۸. و قال فی الخلاف: القـدر الـذی تحمله العاقله عن الجانی ، هو قدر جنـایته ، قلیلاًـ کـان أو کثیراً. و به قـال الشـافعی و نقله المزنی ، حتی قـال: لو کـان أرش الجنـایه درهماً لحملته ، و به قال البتّی.

دیدگاه شیعه و روی فی بعض أخبارنا: أنّها لا تحمل إلّا نصف العشر، أرش الموضحه فما فوقها ، و ما نقص عنه ففی مال الجانی. و به قال أبو حنیفه و أصحابه. اطلاقات قول اهل سنت را می گیرد، یعنی تحمله العاقله، ولی روایات خاصه داریم که می گویند دون السمحاق را خود جانی ضامن است، بنابر این، اطلاقات با اهل سنت است، و روایات خاصه که روایت أبی مریم باشد می گوید از موضحه به بالاتر را عاقله ضامن است و پایین تر از موضحه را خود جانی ضامن می باشد نه عاقله. ثمّ استدل الشیخ علی مختاره بعموم الأخبار التی وردت فی أنّ الدیه علی العاقله و لم یفصّلوا.الخلاف: ۵/۲۸۳ ، المسأله ۱۰۶. دوتا روایت داریم که مخصص این اطلاقات است. روایت أبی مریم محمد بن یعقوب، عن علیّ بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن فضّال، عن یونس بن یعقوب، عن أبی مریم- همه شان ثقه است و فقط ابن فضّال فطحی است،مرحوم محقق می گوید این روایت ضعیف است، ولی نمی گوید چرا ضعیف است، ضعفش بخاطر همین ابن فضّال است، من کتاب آقای خوئی را نگاه کردم، در آنجا دیدم که ابن فضّال در حدود چهارصد روایت دارد، آدمی که این همه روایت از ائمه ی ما دارد، آیا می شود او را کنار گذاشت، علاوه بر این، می گویند حسن بن فضّال در آخر عمر از فطحیت بر گشت، خلاصه این آدم کسی نیست که به این سادگی از روایات او دست بر داشت و حال آنکه چهارصد و خورده ای، روایت نقل کرده است، علاوه براین، در آخر عمر از مذهب خود بر گشته است، خصوصاً اگر مذهب را در روایت مدخلیت ندهیم، عمده ثقه بودن در لسان و ثقه بودن در نقل است، حساب مذهب با خودش است، اما اگر این آدم در نقل حدیث ثقه باشد، ما عذری نداریم که روایتش را بخاطر فطحی بودن ترک کنیم، ولی به شرط اینکه ثقه در نقل حدیث باشد و لذا نجاشی می گوید ثقه فی الحدیث. بنابراین، اگر مورد اعتماد است، مذهب را در مسئله دخالت ندهیم، خصوصاً که در باره آنها گفته اند که: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا»، از امام حسن عسکری (علیه السلام) سوال کردند که منازل ما، پر از کتاب فطحی هاست، حضرت فرمود: «خذوا ما رووا و ذروا ما رئوا»، یعنی عقیده را رها کن و روایات شان را بگیر. متن روایت عن أبی مریم، عن أبی جعفر(ع) قال: «قضی أمیر المؤمنین(علیه السلام) أنّ لا یحمل علی العاقله إلّا الموضحه فصاعداً ، و قال: مادون السمحاق أجر الطبیب سوی الدیه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۵ من أبواب العاقله ، الحدیث۱. ذیل روایت را اشکال کردیم و گفتیم اجمال ذیل، ضرری به صدر روایت نمی زند. نکته: لعلّ ما دون السمحاق در آن زمان معالجه پذیر بوده، اما از سمحاق به بالا، معالجه پذیر نبوده است و لذا می گوید :«اجره الطبیب ما دون السمحاق» است. پرسش پس در روایت مشکل ایجاد کردیم که چرا حضرت می فرماید ما دون السمحاق، باید بگوید ما دون الموضحه، علاوه بر دیه، اجرت طبیب هم است. پاسخ جواب دادیم و گفتیم اگر اولاً ذیل را نفهمیدیم، ضرری به صدر روایت نمی رساند، ثانیاً ممکن است دو باین باشد، از موضحه به بالا گردن عاقله است، پایین تر از موضحه بر گردن خود جانی است. أجرت طبیب اصلاً ربطی به آن ندارد، آن این است که مادون السمحاق (یعنی از سمحاق پایین تر) علاج پذیر بوده فلذا گفته اجرت طبیب را هم بدهد، اما از سمحاق به بالا، علاج پذیر نبوده و حضرت هم فرموده ما دون السمحاق. و باسناده عن محمّد بن علیّ بن محبوب، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد ابن یحیی الخزّاز، عن غیاث، عن جعفر، عن أبیه، عن علی علیه السلام قال:« ما دون السّمحاق أجر الطبیب» همان مدرک، الحدیث ۲، این شاهد بر این است که دو روایت است، به دلیل اینکه در اینجا فقط شق دوم آمده است، یعنی شق اول نیامده است.

عاقله ضامن قتل و جنایت خطئی است نه عمدی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عـاقله ضامن قتل و جنایت خطئی است نه عمـدی حضـرت امام (ره) در مسـئله پنجم، تلویحاً سه فرع را بیان می کنـد، ولی ظاهراً دو مسـئله را. فرع اول قبل از هر چیز دیگر باید توجه داشت که عاقله فقط دیه قتل خطا را ضامن است نه قتل عمدی را، دیه قتل عمـدی بر عهده ی خود جانی است نه بر عهده عاقله. البته این فرع را تلویحاً فرموده،یعنی تلویحاً می فرماید که دیه قتل خطا بر عهـده عاقله است نه دیه قتل عمد. فرع دوم فرع دوم این است که لازم نیست جناب عاقله دیه را بعد از جنایت فوراً بپردازد، بلکه تقسـیط می شود بر سه سـال، آخر هر سـال یک قسط را می پردازد، یعنی سال که به سـر رسـید، قسط اول را می دهـد و در آخر سـال دوم هم قسـط دوم را و در انتهای سال سوم هم قسط سوم را پرداخت می کنـد. فرع سوم فرع سومش این است که آیـا این تقسـیط فقـط مـال دیه نفس است یـا هم مـال دیه نفس است و هم مـال مطلق جراحات اعضا می باشـد، مانند موضـحه و غیر موضـحه؟ می فرماید ظاهر این است که مال مطلق جراحات است نه مال خصوص قتل نفس. ادله مسئله اولاً، اما اینکه دیه عاقله منحصر به قتل خطئی است، یک مسئله ی اتفاقی است، روایاتی هم که وارد شده است در مورد خطاست، و الا شرع مقـدس بیاید و بگوید اگر کسـی عمداً جنایت کرد، باید دیگری جریمه او را بدهد، این حرف قابل پذیرش نیست. علاوه براین، روایات هم در مورد قتل خطئی است نه قتل عمدی. «إنّما الکلام» در تقسـیط است، در ما راجع به تقسیط روایات داریم. قبل از بررسـی روایات، بهتر است که اقوال علما را بیان کنیم تا معلوم شود که این مسئله مفتابه نیز است، بنابراین، نباید اخباری مسـلک باشیم که از همان ابتدا سراغ روایات برویم. اقوال قال الشیخ المفید: «و تستأدی دیه قتل الخطأ فی ثلاث سنین» المقنعه: ۷۳۵. قال الشیخ فی المبسوط: « و إن کان المستحق واحداً لم یجب له علی العاقله فی کلّ سنّه أکثر من ثلث الدیه، لأنّ العاقله لا تعقـل لواحـد أکثر من هـذا فی کلّ حول» المبسوط: ۷/۱۷۶. قـال الشـیخ فی الخلاف: «دیه الخطأ مؤجّله ثلاث سـنین، کلّ سـنه ثلثها».الخلاف: ۵/۲۷۶ ، المسأله ۹۲. و قال أیضا: «الـدیه الناقصه کدیه المرأه و الیهودی و المجوسـی و النصـرانی و الجنین تلزم أیضا فی ثلاث سنین کل سنه ثلثها» الخلاف: ۵/۲۸۱ ، المسأله ۱۰۴. چرا به اینها دیه ناقصه می گویند؟ چون کمتر از هزار دینار است. و قال المحقق: «و تضـمن العاقله دیه الخطأ فی ثلاث سنین ، کلّ سنه عند انسلاخها ثلثاً ، تامّه کانت الدّیه أو ناقصه، کدیه المرأه و دیه الذّمی». شرائع الإسلام: ۴/۲۸۹. و قال العلامه: «یقسّط الإمام دیه الخطأ علی العاقله فی ثلاث سنین یأخذ عند انسلاخ کـلّ سـنه ثلث الـدّیه سواء کـانت تامه أو ناقصه کـدیه المرأه و الـذّمی». قواعـد الأحکام: ۳/۷۱۱. روایات ۱: محمـد بن یعقوب (کلینی)، عن محمّد بن یحیی- شـیخ کلینی- عن أحمد بن محمّد (یا خالد و یا عیسـی، این یک سند)، سند دوم: و عن علیّ بن إبراهیم (هر کجا که «واو» حیلوله باشد، در آخرش می گوید جمیعاً، تا بدانیم این دو سند به یک نفر منتهی می شود-، عن أبیه جمیعـاً، عـن ابن محبـوب (حسن بن محبـوب)، عن أبی ولّـاد (ثقه است)، عن أبی عبـد الله (علیه السـلام) قـال: «کـان علیّ(علیه السلام) یقول: تستأدی دیه الخطأ فی ثلاث سنین ، و تستأدی دیه العمد فی سنه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۴ من أبواب دیات النفس ، الحدیث ۱. قبلاً گفتیم که حضـرت امام در اینجا سه مسـئله را متذکر شده است: الف: حکم مخصوص و مال خطأ است نه مال عمـد. ب: دیه خطأ در مدت سه سال ادا می شود. ج: فرقی بین قتل نفس و سایر جراحات نیست، به این معنا که همان گونه که قتل نفس در سه سال است، سایر جراحات هم در سه سال می باشـد ، دلیلش هم این روایت است. ۲: محمد بن الحسن باسناده عـن محمّـد بن أحمـد بن یحیی (صـاحب نـوادر الحکمه)، چرا بإسـناده گفت؟ چـون فاصـله زیـاد است، زیرا شـیخ طوسـی در سال:۴۶۰ فوت کرده و حال آنکه صاحب نوادر الحکمه (یعنی محمد بن أحمد بن یحیی) در حدود سال:۲۹۳ فوت نموده، فلذا نسبت به کتـاب ایشـان سـند دارد، البته کتـاب نوادر الحکمه در دست مـا نیست، اینهـا جوامع الأولیه هستند، «کافی، تهـذیب،

استبصار و من لا یحضره الفقیه» جزء جوامع ثانویه و دست دوم شمرده می شوند، جوامع اولیه و دست اول در اختیار ما نیست، دست اول یکی نوادر الحکمیه محمد بن أحمد بن یحیی بوده است، دیگری هم کتاب «الجامع» است که مال بزنطی می باشد، پس کتب جوامع اولیه در دست نیست، چرا؟ چون وقتی آنها در جوامع ثانویه جمع کردند، کم کم آنها متروک شدند، چون سابقاً چاپ نبود، فقط استنساخ بود.- عن محمد بن الحسین (محمد بن الحسین أبی الخطّاب) که در سال:۲۶۲ فوت نموده است، عن محمّد بن عبد الله، عن العلا (علا بن رضی)، عن محمد الحلبی، قال: سألت أبا عبدالله(علیه السلام) عن رجل ضرب رأس رجل بمعول فسالت عیناه إلی خدّیه، فوثب المضروب علی ضاربه فقتله، قال: فقال أبو عبد الله (علیه السلام):« هذان متعدّیان جمیعاً فلاـ أری علی الذّی قتل الرّجل قوداً،لأنّه قتله حین قتله و هو أعمی، و الأعمی جنایته خطأً یلزم یلزم عاقلته یؤخذون بها فی ثلاث سنین فی کلّ سنّه نجماً، فإن لم یکن للأعمی عاقله لزمته دیه ما جنی فی ماله یؤخذ بها فی ثلاث سنین». الوسائل: ۱۹ ، الباب ۱۰ من أبواب العاقله ، الحدیث۱. خلاصه مسئله اطلاق دارد، و الأعمی جنایته خطأ سواء کان فی النفس أو فی الأعضاء. المسأله السادسه: لاـ رجوع للعاقله بما تؤدّیه علی الجانی کما مرّ، و القول بالرجوع ضعیف. در میان فقهای ما، مرحوم شیخ مفید یک فتوای شاذی دارد و آن این است که اگر عاقله پرداخت کرد، جانی باید به عاقله بپردازد،حضرت امام (ره) می فرماید این قول ضعیف است، بلکه اضعف است، چون اگر بناست که خود طرف بپردازد، دیگر معنا ندارد که عاقله بپردازد و دو مرتبه عاقله بیایند و یقه ی جانی را بگیرند و دیه را از او (جانی) بگیرند. المسأله السابعه: لا تعقل العاقله ما یثبت بالإقرار، بل لابدّ من ثبوت بالبیّنه فلو ثبت أصل القتل بالبیّنه و ادعی القاتل الخطأ و أنکرت العاقله، فالقول قولها بیمین، فمع عدم ثبوت الخطأ بالبیّنه ففی مال الجانی. یکی از جاهای مهمی که انسان باید به اسلام عقیده مند باشد، احکامش است،حضرت امام در یکی از سالها در درس خود می فرمود که یکی از معجزات اسلام،همین احکامش است،این احکامی به این کثرت از کتاب طهارت گرفته تا کتاب دیات، که ده تا دانشگاه هم جمع بشوند، نمی توانند این همه احکام را جمع کنند، چگونه این همه احکام در اسلام آمده، این حاکی از آن است که این احکام مال عالم بالا و آسمان است نه مال بشر. اسلام فرمود جنایات خطئی بر عاقله است، عمد را نگفته، آنهم به شرط اینکه بیّنه قائم بشود که این جنایت خطئی بوده، و الا اگر خود شان اقرار کنند، با اقرار خطئی بودن جنایت ثابت نمی شود، بلکه باید دو شاهد بگویند که ما دیدیم که این جنایت خطئی صورت گرفته است، بیّنه شهادت بدهد بر خطئی بودن جنایت، نه اینکه خود شان اقرار کنند. نکته ی دیگر اینکه جانی می گوید خطئی بوده، عاقله می گویند عن عمد بوده،در اینجا قول کدام شان مقدم است، چون اگر خطئی باشد،باید دیه را عاقله بدهد؟ «البیّنه للمدعی، الیمین علی من أنکر»، مدعی در اینجا جانی است، فلذا باید شاهد بیاورد و اگر نتواند شاهد بیاورد، نوبت می رسد به یمین منکر، جناب عاقله قسم می خورند که این تصادف یک تصادف عمدی بوده،جنایت عمدی بوده نه خطئی. دومی علی القاعده است، اولاًـ جانی باید شاهد بیاورد بر خطأ، و در غیر این صورت جناب عاقله قسم می خورد، اما اولی که باید بالبیّنه باشد نه بالاـقرار، در این زمینه روایات داریم. فی مسأله فرعان: الف: لاـ تعقل العاقله ما یثبت بالإقرار. ب: لو ثبت أصل القتل بالبیّنه،واختلف القاتل مع العاقله. أمّا الفرع الأول: لو أقرّ الجانی بالقتل أو الجنایه خطأً فالدّیه فی ماله لا علی العاقله، و المسأله مورد اتفاق و یدلّ علیه معتبره زید، التالی: ۱: معتبره زید بن علی علیه السلام عن آبائه علیهم السلام قال:«لا تعقل العاقله إلّا ما قامت علیه البینه، قال:و أتاه رجل فاعترف عنده فجعله فی ماله خاصّه و لم یجعل علی الاقله شیئاً» الوسائل:۱۹،الباب۳ من أبواب العاقله، الحدیث۱.) ۲: ما رواه السکونی عن جعفر عن أبیه:أن أمیر المؤمنین (علیه السلام):«العاقله لا تضمن عمداً و لا إقراراً و لا صلحاً»الوسائل:۱۹،الباب۳ من أبواب العاقله،الحدیث ۲.) و سیوافیک ما یدلّ علیه أیضاً فی المسأله ۸. المسأله الثامنه: لا تعقل العاقله العمد و شبهه کما مرّ،و لا ما صولح به فی العمد و شبهه،ولا سائر الجنایات کالهاشمه و المأمومه إذا وقعت عن عمد أو

شبهه. حضرت امام در این مسئله سه فرع را متذکر شده، که در فرع اول عمد و شبه عمد را مالک نیست، روایتش گذشت، یعنی حضرت در آنجا فرمود عمد را مالک نیست، اصلاً در میان عرف و عقلا قابل قبول نیست که جانی از روی عمد مرتکب جنایت بشود، دیگری جریمه اش را بدهد، و الا کشور اسلامی تبدیل می شود به کشور زور گیران. دومی : ما صولح به فی العمد و شبهه، چرا؟چون مصالحه ریشه اش در عمد است، عمداً کشته و عمداً چاقو زده، بالأخره فرق نمی کند چه دیه را بگیرد و چه مال المصالحه را بگیرد، مال المصالحه چیز جدیدی نیست، فقط رنگش را عوض کرده اند. قال المحقق: «و لا تعقل العاقله إقراراً و لا صلحاً و لا جنایه عمد،مع وجود القاتل،ولو کانت موجبه للدیه» شرائع الإسلام:۴/۲۸۹.) قال الشهید الثانی: و لا فرق فی العمد بین کونه محضاً و شبیه عمد عند الأصحاب،و مستند الجمیع روایه أبی بصیر عن أبی جعفر علیه السلام قال:« لا تضمن العاقله عمداً، و لا إقراراً و لا صلحاً» الوسائل:۱۹، الباب ۳ من أبواب العاقله ،الحدیث ۱۱.) و روی عن النبی علیه السلام أنه قال:« لا تحمل العاقله عمداً و لا اعترافاً.(سنن النبی علیه السلام ۸/۱۰۴) ثم إن المراد من قوله :« و لا صلحاً، أی ما لو صولح به فی العمد و شبهه،لا فی الخطأ،إذ لیس فیه مصلحه للقاتل. و بذلک یظهر أن قول المصنف:(و سائر الجنایات کالهاشمه و المأمومه إذا وقعت عن عمد أو شبهه) توضیح للقاعده،و إلّا فإطلاق الکلام یشمل کل ذلک.

ص: ۶۸

آیا بین اهل ذمه هم عاقله است یا این قانون از مختصات اسلام می باشد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا بین اهل ذمه هم عاقله است یا این قانون از مختصات اسلام می باشد؟ بحث ما در باره مسئله دهم است و آن این است که آیا عاقله که د راسلام است، فقط مال مسلمین است، یعنی این قانون، قانون مسلمین است که اگر کسی خطأً قتلی را مرتکب شد، باید جریمه اش را عاقله بدهد، یا اهل کتاب را هم می گیرد و اگر کسی در اهل کتاب فردی را خطأً کشت یا مجروح کرد،جریمه را عاقله ی شان بدهد؟ می فرماید: قانون عاقله فقط مال مسلمانان است، اما غیر مسلمین بین شان معاقله نیست، چطور؟ اگر یک نفر ذمی کسی را خطأً بکشد یا مجروح کند، چنانچه خودش تمکن مالی داشته باشد، دیه را خودش می دهد و اگر خودش تمکن مال ندارد، امام المسلمین دیه این ذمی را می پردازد و در اینجاست که عدالت اسلامی تجلی می کند،هر چند در میان آنها عاقله نیست،اگر خودش دارد، خودش بپردازد و اگر خودش چیزی ندارد،امام المسلمین جریمه مسیحی و یهودی را که خطأ مرتکب شده است بپردازد و این نشانه عدل اسلامی است. دلیل مسئله دلیل مسئله صحیح أبی ولاد است ۱: محمد بن یعقوب ، عن محمد بن یحیی (عطّار قمی) ، عن أحمد بن محمد (یا عیسی یا خالد) این یک سند ، سند دوم: و عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه جمیعاً ، عن ابن محبوب، عن أبی ولّاد ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «لیس فیما بین أهل الذّمه معاقله فیما یجنون من قتل أو جراحه إنّما یؤخذ ذلک من أموالهم، فان لم یکن لهم مال رجعت الجنایه علی إمام المسلمین لأنّهم یؤدّون إلیه الجزیه کما یؤدّی العبد الضّریبه إلی سیّده، قال: و هم ممالیک للإمام فمن أسلم منهم فهو حرّ» الوسائل: ج ۱۹، الباب۱ من أبواب العاقله،الحدیث ۱، ممکن است کسی بگوید چرا امام مسلمین جریمه ی اهل کتاب را بپردازد؟ می فرماید علتش این است که اگر این اهل کتاب بمیرد و هیچ وارثی هم نداشته باشد،ارثش مال امام است، پس باید جریمه ی جنایت خطئی او هم با امام باشد، چون ما در فقه این قاعده را داریم که: «من له الغُنم فله الغُرم» از آنجا که امام

مسلمین وارثش است، پس باید جریمه اش هم بر عهده امام باشد، یعنی اگر خودش چیزی نداشته باشد،امام مسلمین باید آن را از بیت المال بپردازد، «لأنّهم یؤدّون إلیه الجزیه کما یؤدّی العبد الضّریبه إلی سیّده، و هم ممالیك للإمام فمن أسلم منهم فهو حرّ»». چنانچه غلام به سید و مولای خودش مالیات و در آمد می دهد، «ضریبه» در لغت عرب به معنای درآمد است، چون اینها جزیه می دهند و سود به امام می دهند، در جایی هم که دست شان خالی باشد، امام باید جبران کند. پرسش حضرت اهل ذمه را تشبیه می کند به عبد و غلام، و می فرماید همان گونه که عبد و غلام به مولای خودش ضریبه و مالیات می دهد، هکذا اهل کتاب هم به امام مسلمین ضریبه می دهد و اگر عبد احیاناً جنایت کند، جنایتش بر عهده مولا نیست، پس در اینجا هم نباید بر عهده امام المسلمین باشد، اگر واقعاً تشبیه من جمیع الجهات است، همان گونه که اگر غلام و عبد انسان جنایت کند، بر عهده و گردن خودش است، یعنی هر موقع آزاد شد، آن را می پردازد، پس در اینجا هم که تشبیه شده،نباید بر امام المسلمین باشد، بلکه باید بر عهده اهل کتاب باشد، به این معنا که کار کند و جریمه را بپردازد پاسخ پاسخش این است که این تشبیه من جمیع الجهات نیست،بلکه من بعض الجهات است، یعنی همانطوری که عبد در آمد دارد و به مولا ـ می دهد، جناب اهل کتاب هم عبد و ممالیك امام هستند، در واقع درآمد می دهند، از این جهت تشبیه کرده است، نه اینکه من جمیع الجهات تشبیه کرده باشد، چون اگر عبد جنایت کند، جنایتش بر گردن خودش است که هر وقت آزاد شد، آن را می پردازد. «فالتشبیه یکون من بعض الجهات لا من جمیع الجهات»،یعنی همان گونه که عبد درآمد زاست، اهل کتاب هم درآمد زاست. در اینجا یك مطلب است که باید روی دقت شود، آیا حضرت امام که می فرماید: «لیس بین أهل الذّمه المعاقله فیما یجنون» مال جایی است که طرفین ذمی باشند،یعنی قاتل ذمی است و هم مقتول، اگر آمدیم قاتل ذمی است، مقتول مسلم است،اینجا نباید بر عاقله ذمی باشد، چه اشکال دارد که بگوییم روایت أبی ولاد جایی را می گوید که هردو ذمی باشد، اما در جایی که قاتل ذمی است و مقتول مسلم. ممکن است بگوییم در درجه اول علی العاقله است و اگر عاقله ندارد، بر عهده خود جناب ذمی است، چون روایت می گوید«لیس فیما بین أهل الذّمه معاقله»یعنی هردو اهل ذمه باشد،هم قاتل و هم مقتول. به بیان دیگر قانون عاقله بین مسلمین است نه بین اهل ذمه. بعضی می گویند مراد این است که ین قاتل و عصبه و فامیل های قاتل معاقله نیست. متن تحریر الوسیله «لیس بین أهل الذّمه المعاقله فیما یجنون فیما یجنون من قتل أو جراحه و إنّما یؤخذ ذلك من أموالهم، فإن لم یکن لهم مال رجعت الجنایه علی امام المسلمین إذ ا أدوا إلیه الجزیه». مسأله ی یازدهم المسأله الحادیه عشر: لا یعقل إلّا من علم کیفیه انتسابه،إلی القاتل، و ثبت کونه من العصبه، فلا یکفی کونه من قبیله فلان حتی یعلم أنّه عصبه، و لو ثبت کونه عصبه بالبیّنه الشرعیه لا یسمع إنکار الطرف. مسئله یازدهم در باره این است عاقله که می خواهد جریمه قتل خطئی قاتل را بدهد،کدام عاقله است؟ آنکس که بیّنه قائم بشود که یا پدرِ قاتل است یا پسر است یا عموی قاتل است یا برادرِ قاتل، یعنی بینه قائم بشود که جزء عاقله است،در حقیقت همان دائره ای باشد که انسان را می پوشاند، انسان بین چهار نفر محاط است، پدر، پسر، برادر و عمو، این چند گروه انسان را احاطه کرده، فلذا باید بینه قائم بشود که این آدم پدرِ قاتل است یا برادر و عموی قاتل است، اما اگر بیّنه قائم بشود که این آدم از همین قبیله است، این مقدار کافی نیست، ممکن است از همان قبیله باشد، ولی از طرف مادر منتسب باشد، فرض کنید برادر مادری قاتل است یا عموی مادری او می باشد. بنابراین، باید بیّنه قائم بشود که:« أنّه من العصبه،یعنی أحد أفراد الأربعه» و الا اگر مشهور است که این آدم از همین قبیله است، این کفایت نمی کند. البته در کشور عراق رسم است که اگر یکی از افراد قبیله قتل خطئی را مرتکب بشود، غالباً همه عشیره کمك می کنند، دیگر مقید نیستند که فقط عصبه و عاقله کمك کنند، خلاصه یکنوع همکاری در تخفیف جریمه دارند،کما اینکه در بعضی از استان های ایران نیز چنین همکاری است.البته این چیز ها ربطی به عصبه ندارد،چون «عصبه» فقط شامل پدر، پسر، برادر و

عموی قاتل می شود. حال اگر یک نفر کسی را خطأً کشت، قاتل یقه ی شخصی را می گیرد و می گوید این آدم عصبه ی من است، اما این شخص منکر است و می گوید این «قاتل» دروغ می گوید و من عصبه ی او نیستم.در اینجا قول کدام مقدم است؟ البیّنه للمدعی و الیمین علی من أنکر. متن تحریر الوسیله لا ـ یعقل إلّا من علم کیفیه انتسابه، إلی القاتل، و ثبت کونه من العصبه، فلا یکفی کونه من قبیله فلان حتّی یعلم أنّه عصبه و لو ثبت کونه عصبه بالبیّنه الشرعیه لا یسمع إنکار الطرف. این همان مسئله ی دوم بود که قاتل یقه ی یک نفر را می گیرد و می گوید این آدم عصبه ی من است، ولی او انکار می کند عصبه بودن را، در اینجا اگر مدعی بینه اقامه نوبد، کار تمام است و اگر نتوانست بیّنه اقامه کند، با یک قسم منکر،کار تمام است. مسأله ی دوازدهم المسأله الثانیه عشر: لو قتل الأب ولده عمداً أو شبه عمد فالدّیه علیه، ولا نصیب له منها، و لو لم یکن له وارث غیره فالدّیه للإمام علیه السلام و لو قتله خطأً فالدیه علی العاقله یرثها الوارث، و فی توریث الأب هنا قولان أقربهما عدمه، فلو لم یکن له وارث غیره یرث الإمام. فروع مسأله حضرت امام در این مسئله دوازدهم دو فرع را متذکر است. فرع اول فرع اول این است که اگر پدری، فرزند خودش را به قتل برساند، پدر بخاطر قتل فرزندش کشته نمی شود،اما باید دیه فرزند را بدهد، یعنی خودش باید این دیه را بپردازد، چون قتل عمدی است نه خطئی، به چه کسی بدهد؟ به مادرِ این مقتول بدهد و اگر مادر ندارد به نوه و امثالش بپردازد، اما خود پدر ارث نمی برد. حال اگر عمداً او را کشت و جناب مقتول وارث هم ندارد، یعنی نه مادر دارد، نه نوه و نه برادر و عمو دارد،هیچ وارثی ندارد، در اینجا «الإمام وارث من لا وارث له»،فلذا مال بیت المال است. فرع دوم فرع دوم این است که اگر خطأً بکشد، در اینجا چه باید کرد؟ در قتل خطأ جریمه بر عهده عاقله است هر چند «قاتل» پدر باشد، یعنی در اینکه عاقله ضامن قتل خطئی است، جای بحث نیست، چرا؟ چون لا ـ فرق بین هذا المقام و مقام الآخر. فی المسأله فرعان: ۱: إذا قتل الأب ولده عمداً ۲: إذا قتل الأب ولده خطأ، أما الفرع الأوّل: فقد مضی فی کتاب القصاص أن الواد لا یقتص بالولد، بل یجب علیه الدیه نصّاً و فتوی و المسأله محرّره فی کتاب القصاص، و مع وجوبها علیه لا معنی لوجوبها علی العاقله، و قد مرّ أنّ العاقله تتحمل ما یجب فی القتل العمدی ولو صلحاً. نعم هو لا یرث من الدیه. قال الشهید فی المسالک: لا شبهه فی عدم استحقاق الأب القاتل عمداً فی الدیه و لا غیرها ممّا ترکه الولد لأنّ القاتل عمداً لا یرث مطلقاً.(المسالک: ۱۵/۵۲۸). «پدرِ قاتل» نه از دیه ارث می برد و نه از بقیه ثروت پسر، فرض کنید غیر از دیه، ثروت دیگری هم دارد، پدر از همه آنها محروم است، چرا؟ چون در کتاب ارث خواندیم که چند نفرند که ممنوع الإرث می باشند و یکی از آنها قاتل عمد است. فرع دوم فرع دوم این است که خطأً بکشد، در قتل خطأ باید عاقله جریمه را بدهند،چون در قتل خطئی فرق نمی کند که «قاتل» پدر باشد یا شخص دیگر، فرض کنید که تیر اندازی می کرد، تیر خطأ به پسرش اصابت کرد و او را کشت، در اینکه عاقله ضامن است، جای بحث نیست، چرا؟ چون هیچ فرقی بین این مقام و مقام های دیگر نیست. منتها بحث در این است که آیا پدر از این دیه ارث می برد یا نه؟ و هکذا آیا از سایر اموال پسرش ارث می برد یا نه؟ در اینجا سه قول وجود دارد: و أمّا الفرع الثانی: و أمّا لو قتله خطأ، فهل یرث الأب من دیه الولد الّتی تؤدیها العاقله ؟ ففیه أقوال نقلها فی المسالک: ۱- یشارک الورثه فی الترکه مطلقاً. پدر هم از دیه ارث می برد و هم از سایر ما ترک. ۲- یشارکها فی الدّیه. فقط از دیه ارث می برد، نه از بقیه اول او. ۳- یمنع مطلقاً من الدیه و الترکه، هم از ترکه ارث نمی برد و هم بقیه اموالش. از این سه قول کدام را باید انتخاب نمود، چون هیچکدام از اینها روایت خاصه ای ندارد؟ علی الظاهر از ترکه باید ارث ببرد، چرا؟ چون با بقیه ورثه فرق ندارد، «إنّما الکلام در این است که آیا از دیه ارث می برد یا نه؟ روایاتی که می گوید از دیه ارث نمی برد، مال قتل عمد است نه مال قتل خطئی، بنابراین، هم از ترکه و هم از دیه ارث می برد. پس طبق قواعد هم از ترکه ارث می برد و هم دیه. از ترکه ارث می برد،چون یکی از ورّاث است، قتل هم که از قبیل قتل خطئی است، روایتی که می گوید از مقتول ارث نمی برد، مال قتل عمد

است نه مـال قتـل خطئی،روایت هم که می گویـد قاتـل از مقتول ارث نمی برد،قاتل عمـد را می گویـد نه قاتل خطئی را، پس قول اول اقوی به نظر می رسد.

ص: ۶۹

آیا دیه قتل و جراح خطئی صبی و مجنون بر عهده عاقله است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا دیه قتل و جراح خطئی صبی و مجنون بر عهده عاقله است؟ سـخن ما در این جلسه راجع به مسئله سیزدهم است و در این مسـئله بحث مـا در بـاره جنـایت صبی و مجنون است، به این معنـا که اگر صبی از روی خطأ کسـی را به قتل برسانـد یا جراحتی بر او وارد نماید،دیه اش بر گردن کیست، آیا بر گردن خودش است یا باید عاقله آن را متحمل بشوند؟ المسأله الثالثه: عمـد الصبی و المجنون فی حکم الخطأ فالـدّیه فیه علی العاقله. فعل انسان بالغ،دو صورت دارد،گاهی از روی عمد صورت می گیرد و گـاهی عن خطأ واقع می شود،در انسـان مجنون همه اش خطئی است، ولی صبی دو حـالت دارد هم می توانـد عمـدی باشـد و هم می توانـد از روی خطأ صورت بگیرد، در مجنون شـکی نیست که حالت واحده است نه دو حالت. اما صبی فعلش دو حـالت دارد، یکی عمـد و دیگری خطأ. شـکی نیست اگر صبی از روی خطا جنایتی را انجام بدهـد، دیه اش بر عاقله است. «إنّمـا الکلاـم» اگر صبی عمـداً جنـایتی را مرتکب بشود،در اینجـا چه می شود، دیه بر عهـده چه کسـی است؟ در اینجا دو نوع قاعده داریم، یک قاعده داریم که از صبی تکلیف را رفع می کند،«رفع القلم عن ثلاثه، عن الصّبی حتّی یحتلم» آیا این حدیث فقـط تکلیـف را رفع می کنـد یـا وضـع را هم رفع می کنـد، مراد از تکلیـف وضـعی ضـمان است؟ پس همـان گونه که بیـان گردیـد،انسـان بـالغ، فعلش دو حـالت دارد،به این معنـا که گـاهی فعلش عمـد است و گـاهی خطأ، اما مجنون فقط یک حالت دارد، چون قصـد نـدارد. ولی صبی دو حالت دارد، یعنی گاهی عمـد است و گاهی خطا، لاشک که اگر خطا باشد،دیه اش را بر گردن عـاقله است (تحمله العـاقله)،چون از بـالغ کمتر نیست، یعنی وقتی جنـایت خطئی بـالغ را عـاقله متحمـل بشود، جنـایت خطئی صبی هم بر عهـده عـاقله خواهـد بود. بحث در این است که اگر صبی از روی عمـد مرتکب جنـایت بشود، در اینجا چه بایـد کرد؟ در اینجا دو دسـته روایت داریم، یک دسـته روایت می گوید از صبی قلم رفع شده است « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثلاث: عن الصِّبِی حَتَّی یَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّی یَسْتَیْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّی یُفِیقَ» بـاز یـک دسـته روایت دیگر داریم که می گویـد:« عمد الصبی خطأٌ تحمله العاقله». حال بایـد نگاه کنیم که آیا بین دسـته اول با دسـته دوم تعارض است یا تعارض نیست؟ پس دانسـته شد که ما دو گروه روایت داریم، یک گروه می گوید: « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثلاث: عن الصِّبِی حَتَّی یَبْلُغَ»، گروه دیگر می گوید: « « عمد الصبی خطأٌ تحمله العاقله» پرسـش نسـبت روایت اول با گروه دوم، چه نسبتی است؟ پاسخ من معتقدم که نسبت ساکت به ناطق است، روایت اول می گوید: « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثلاث: عن الصِّبِی حَتَّی یَبْلُغَ أو یحتلم»، این رفع از نظر من، رفع تکلیفی اسـت نه رفع وضـعی که ضـمان باشد،یعنی ضمان را بر نمی دارد، چرا؟ کسانی که در بحث بیع ما شرکـت داشتند، ما در آنجا گفتیم که این حدیث فقط حکم تکلیفی را بر می دارد که عقوبت باشد، اما ضمان را بر نمی دارد،چرا؟ لأنّ الحدیث حدیث الإمتنان، این حـدیث، یک حدیث امتنانی است، اینکه بگوییم اگر صبی شیشه مردم را بشـکند، چیزی بر گردنش نیست، این بر خلاف امتنان است و لذا از این حدیث فقط رفع تکلیف دانسـته می شود، به این معنا که بر صبی عقوبتی نیست. اما ضمان ممکن است

بر عهده صبی باشد و بعد از آنکه بالغ شد، آن را می پردازد، و ممکن است بر عهده عاقله باشد. روایات دسته دوم می گویند بر عهده خودش نیست، بلکه بر عهده عاقله است. مهم این است که ما در اینجا دو دسته روایات داریم،نسبت دسته اول به دسته دوم،«نسبه الساکت إلی الناطق»، آن دسته از روایات که می گویند: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثلاث: عن الصِّبِی حَتّی یَبْلُغَ أو یحتلم»،تکلیف (عقوبت) را بر می دارد و معنایش این صبی عقوبت ندارد، اما نسبت به وضع ساکت است، چرا؟ چون اگر بخواهد وضع را هم بر دارد،برداشتن وضع نسبت به مجنی علیه خلاف امتنان است،از ضمانش ساکت است، فلذا ممکن است بر عهده صبی باشد و ممکن است بر عهده ی عاقله باشد، روایات می گوید بر عهده صبی نیست، چرا؟ چون عمد صبی هم حکم خطأ را دارد، یعنی «تحمله العاقله». البته فقط شافعی است که مخالف است، یعنی ایشان می گوید عمد صبی بر عهده خود صبی است، نه بر عهده عاقله، اما سایر فقها همگی گفته اند که بر عهده عاقله است. قال الشیخ فی الخلاف: الصبی إذا کان ممیزاً فالحکم فیه و فی المجنون إذا قتلا سواء، فإذا کان القتل خطأ محضاً فالدّیه مؤجلّه علی العاقله، و إن کان عمداً محضاً فحکمه عندنا حکم الخطأ و الدّیه فی الموضعین (عمد و خطا) علی العاقله، و وافقنا الشافعی فی الخطأ المحض و قال فی العمد المحض فیه قولان: أحدهما: عمده فی حکم الخطأ و به قال أبو حنیفه، و الثانی: عمده فی حکم العمد و ردّ إلی أن قال«دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم علی أنّ عمد الصّبی و المجنون خطأ و ذلک عام فی حکم القتل و الدّیه و کلّ حکم إلّا ما خرج بدلیل. روایات قبلاً گفتیم که دو دسته روایات داریم، یک روایاتی داریم که نسبت به ضمان ساکت است و فقط می گویند« رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثلاث: عن الصِّبِی حَتّی یَبْلُغَ، وَعَنِ النّائِمِ حَتّی یَسْتَیْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتّی یُفِیقَ» اما روایات دیگر ناطق است،نسبت روایت اول با روایات دوم،نسبت ساکت به ناطق است، «فإنّ رفع القلم کنایه عن رفع التکلیف- حرمت برداشته، یعنی چوب و چماق ندارد- اما الوضع فالروایه ساکته- روایت از این جهت ساکت است، فلذا ممکن است بر عهده خود صبی باشد و ممکن است بر عهده عاقله، گروه دوم می گوید علی العاقله است. بنابراین، اگر کسی به کتاب بیع ما مراجعه کند، ما در آنجا بیشتر بحث کردیم و گفتیم که این روایات با همدیگر تعارض ندارد، روایات اول نسبت به ضامن ساکت است، اما روایات دوم نسبت به ضامن ناطق است. و قال العلّامه: و جنایه الصبی و المجنون علی العاقله إن کانت علی نفس آدمی سواء قصد أولا ـ(قواعد الأحکام:۳/۷۱۰) و یدلّ علیه من طرقنا: روایت محمّد بن مسلم ۱- محّمد بن الحسن- متولد:۳۸۵،در سال:۴۸ وارد عراق شده، استادش مفید در سال:۴۱۳ فوت کرده، استاد دیگرش سید مرتضی در سال:۴۳۶ فوت نموده،آنگاه در سال: ۴۶۰ فوت می کند- باسناده عن الحسن بن محبوب- ایشان از حسن بن محبوب نقل روایت می کند و حال آنکه حسن بن محبوب در سال:۲۳۴ فوت کرده فلذا سندش را در آخر کتاب بنام مشیخه ذکر کرده- عن أبی أیّوب، عن محّمد بن مسلم، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «کان أمیر المؤمنین (علیه السلام) یجعل جنایه المعتوه- مجنون- علی عاقلته خطأ کان أو عمداً» الوسائل: ج ۱۹، الباب۱۱ من أبواب العاقله. و رواه الصّدوق باسناده عن ابن محبوب مثله. ۲- و باسناده(اسناد شیخ طوسی) عن محمد بن أبی عمیر، عن حمّاد بن عثمان، عن محّمد بن مسلم، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: «عمد الصّبی و خطأه واحد» همان مدرک، الحدیث ۲، ۳- و باسناده، عن محمد بن الحسن الصّفار(متوفای:۲۹۰،سند خود را به محمد بن الحسن الصفّار در آخر مشیخه بیان کرده) ، عن الحسن بن موسی الخشّاب، عن غیاث بن کلوب(از اهل سنت می باشد،ولی ثقه است) عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبیه، أنّ علیاً علیه السلام- کان یقول: «عمد الصّبیان خطأ یحمل علی العاقله» همان مدرک،الحدیث۳. تا اینجا مطلب تمام شد،پس روایت اولی،روایت ساکتی است و فقط می گوید جناب صبی نسبت به تکلیف ضامن نیست، اما نسبت به ضمان ساکت است،اما این روایات ناطق است. مسأله چهاردهم سابقاً می گفتند صبی هر جنایتی که انجام بدهد، جریمه اش بر عهده عاقله است،بالغ هم هر خطئی را که انجام بدهد،جریمه اش بر عهده عاقله است، انسان خیال می کند که عاقله بارکش

جانی است. برای اینکه این توهم از بین برود، می گوید عاقله فقط در یکجا ضامن است و آن اینکه قتل یا جراح خطئی باشد، اما اگر اسبش کسی را لگد زده و او را کشته و فرض هم این است که عمدی نبوده بلکه از روی خطأ بوده،در اینجا ضمان بر عهده صاحب اسب است نه بر گردن عاقله اش، خلاصه عاقله فقط دیه قتل و جراح خطئی را ضامن است نه سایر چیز ها را. بنابراین،اگر آدم بالغ، شیشه کسی را شکست یا اموال کسی را تلف کرد، ضمان بر گردن خودش است نه بر عهده عاقله. خلاصه عاقله فقط یک صورت را ضامن است و آن عبارت است از قتل و جراح خطئی،اما سایر چیزهای جانی را عاقله ضامن نیست. اگر صبی و مجنون شیشه کسی را شکست، اگر مجنون مال دارد، از مالش می دهند، نسبت به صغیر هم صبر می کنند تا موقعی که او بالغ بشود،وقتی بالغ شد،باید جرم جنایت خودش را بپردازد، هم چنین اگر بهمیه انسان یا خود انسان اموال کسی را تلف کند، خودش ضامن خواهد بود نه عاقله، چرا؟ چون قدر متیقن از عاقله، قتل و جراح خطئی است.، اما بقیه موارد،« یرجع إلی القاعده الأولیه» قاعده اولیه این است که هر کس مال دیگری را تلف کند، خود تلف کننده ضامن است نه شخص دیگر، و از این قاعده فقط یک صورت خارج شده و آن عبارت از قتل خطئی و جراح خطئی. اما بقیه موارد تحت قاعده اولیه باقی می ماند. به بیان دیگر، همین مقداری که دلیل نداریم، برای ما کافی است که بر قاعده اولیه عمل کنیم «من أتلف مال الغیر فهو له ضامن صبیّا کان أو کبیراً»، خودش تلف کند یا دابه اش. المسأله الرابعه عشر: لا یضمن العاقله جنایه بهمیه لو جنت بتفریط من المالک أو بغیره، و لا یضمن إتلاف مال، فلو أتلف ما الغیر خطأ أو أتلفه صغیر أو مجنون فلا تضمنه العاقله، فضمانها مخصوص بالجنایه من الآدمی علی نحو ما تقدم. ثمّ إنّه لا ثمره مهمه فی سائر المحال، أی المعتق و ضامن الجریره و الإمام. چرا؟ چون اصل در ضمان این است که هر کس جنایت کند، خودش ضامن جنایتش است نه دیگری، این یک قاعده عقلائی است، از این قاعده فقط یک صورت خارج شده و آن را بر گردن عاقله انداخته. آنگاه حضرت امام می فرماید اگر این جانی عاقله نداشته باشد، نوبت به معتق می رسد، یعنی اگر جانی یک روزی غلامی بوده که آزاد شده، جنایت کند و عاقله هم نداشته باشد، جریمه ی جنایتش را معتق می پردازد و اگر معتق هم نداشته باشد، ضمان جریره است و آنهم نباشد، امام (علیه السلام) می دهد و می فرماید من راجع به این سه تا زیاد بحث نمی کنم، چرا؟ چون محل ابتلا نیست. الثانی: فی کیفیه التقسیط، و فیها أقوال. در این «الثانی» دو نوع بحث داریم و آن اینکه چه مقدار را عاقله بدهد و کدام عاقله ها بدهند،تقسیط از نظر اموال و تقسیط از نظر اشخاص. یعنی اینکه آیا با وجود پدر و پسر، نوبت به برادر می رسد یانه؟ این قسمت را در جلسه آینده بحث می کنیم، فعلاً تقسیط از نظر اموال را بحث می نماییم، گفته اند سه جور تقسیط می شود، گفته اند غنی نصف دینار می دهد،اما فقیر ربع الدینار را می پردازد، قول دوم این است که هر کدام را حاکم تشخیص داد ثروتمند است، بر گردن او بیشتر می گذارد، اما آنکس که فقیر است کمتر، البته این قول ضعیف است، چرا؟ چون حاکم موقعی است که نزاعی در کار باشد و حال آنکه بحث ما در نزاع نیست، چون ما حکم اولی را می خوانیم. قول سوم این است که علی السویه می باشد، حضرت امام (ره) و اکثر همین قول را انتخاب می کنند، پس قول این شد که غنی نصف دینار می دهد، فقیر ربع دینار، قول دوم اینکه حاکم علی حسب التمکن تقسیط می کند، و ما این قول را رد کردیم و گفتیم بحث ما در عنوان اولی است نه در عنوان ثانوی. قول این است که علی السویه باشد، صاحب جواهر و حضرت امام و دیگران همین قول را انتخاب کرده اند. پرسش قول اول که می گوید غنی نصف دینار و فقیر ربع دینار، و حال آنکه این آدم دیه اش هزار دینار است،اگر این گونه باشد، تا یکصد سال دیگر هم اقساطش تمام نمی شود، چطور می گوید نصف دینار.اگر نصف دینار را در سال اول بگوید،در سه سال می شود یک دینار و نیم،این بجای نمی رسد، و اگر در سه سال نصف دینار بدهد، «و المصیبه أعظم»، پس قول اول خیلی قول عجیب و غریب است. متن تحریر الوسیله الثانی: فی کیفیه التقسیط، و فیها أقوال: منها: علی

الغنی عشره قراریط: أی نصف الدّینار، و علی الفقیر خمسه قراریط، و منها: یقسطها الإمام (علیه السلام) أو نائبه علی ما یراه بحسب أحوال العاقله بحیث لا ـ یجحف علی أحد منهم، و منها: أنّ الفقیر و الغنی سواء فی ذلک، فهی علیهما، و الأخیر أشبه بالقواعد بناءً علی تحمل الفقیر. بنابر اینکه بگوییم فقیر هم ضامن است،ولی ما گفتیم فقیر ضامن نیست، سوال من این است که قول اول را چگونه می توانیم بپذیریم، که سه سه سال بشود یک دینار و نیم و حال آنکه دیه هزار دینار است. قول اول هیچ مدرکی ندارد، قول دوم هم راجع به حکم ثانوی است و حال آنکه بحث ما در حکم اولی است، بهتر از میان این سه قول، همان قول اخیر است،ولی این وجه اخیر را چگونه به عنوان نصف دینار و ربع دینار را بپذیریم. پاسخ پاسخ این پرسش را در جلسه آینده بیان خواهیم نمود.

ص: ۷۰

آیا دیه قتل و جراح خطئی صبی و مجنون بر عهده عاقله است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا دیه قتل و جراح خطئی صبی و مجنون بر عهده عاقله است؟ در مسئله ی دیروز سه قول بود: قول اول قول اول این بود که مثلاً غنی یک دینار بدهد و فقیر نصف دینار. قول دوم قول دوم این بود که امام بیاید در اینجا اندازه را معین کند. قول سوم قول سوم این بود که همه اش بالسویه باشد. در قول اول عرض کردیم که این تعقل ندارد. اگر واقعا یک نفر یک دینار و دیگری هم نصف دینار بدهد، این نسبت به قتل نفس انجام پذیر نیست، قتل عمد نفس هزار دینار است، فلذا اگر صد نفر هم باشند باز کافی نیست. بیان شیخ در مبسوط من رفتم مبسوط شیخ را نگاه کردم و دیدم که این مسئله ریشه اش در آنجاست. مرحوم شیخ در مبسوط جلد ۷، ص۷۸، می گوید: (قد تبیّن) این مسئله، که غنی نصف دینار و فقیر ربع دینار بدهد. هر چه من کلمه » ماتقدّم» را نگاه کردم چیزی پیدا نکردم. ولی عبارتی دارد که همه چیز را حل می کند، ولی این در همه جا نیست، در جاهایی است که واقعاً عاقله بیش از دیه است، مثل موضحه، موضحه پنج شتر است. فرض کنید این آدم پانزده عاقله داشته باشد، می تواند مسئله را تمام کند، بالاخص صاحب جواهر می گوید هر سال باید این کار را بکنند، اگر واقعاً عاقله زیاد باشد می،تواند قیمت پنج شتر را حل کند. دیروز یکی از شاگردان به من گفتند که مراد این است که آنقدر بدهند تا دیه کامل بشود. نه این نیست! همان حد معین است، فقیر ربع بدهد، غنی نصف بدهد، ولی مراد این است که دیه کم است و عاقله زیا ، این مال آنجاست. از این مسئله گذشتیم. المسأله الاولی: مسئله ی اول توضیح حسب المالیه بود. امروز بحث ما توضیح حسب الافراد والاشخاص است. خیال نکنیم که یک مسئله است، دو مسئله است. مسئله اول تقسیم حسب التمکن بود، ما قبول نکردیم و گفتیم در همه یکسان است. اما این مسئله، حسب الافراد است و آن این است که آیا عاقله دارای مراتبی است. مرتبه اول پدر و فرزند است. مرحله دوم برادر و جد است، مرحله سوم اعمام ابی است، مرحله چهارم اعمام الاعمام، مرتبه پنجم اعمام الاعمام الاعمام و اولادهم هستند. آیا واقعاً باید عاقله را طبقه اول بدهد، اگر طبقه ی اول نیست، طبقه ی دوم بپردازد؟ اول پدر است و اولاد. اگر پدر و اولاد نیست، برادر و اجداد. آن هم نیست برادر و اجداد، آن هم نیست، اعمام و اولادهم، آن هم اگر نبود اعمام الاعمام و اولادهم. آیا ترتیب در آن شرط است یا خیر! ترتیب در آن شرط نیست (یجمع بین القریب والبعید) تقسیم بر همه اینها می کند و هیچ فرق نمی کند. البته بعداً هم می رسیم چگونه تقسیم کنند آن یک مسئله دیگری

است. فعلاً بحث در این است که آیا با وجود طبقه اولی، طبقه ی دوم مشمول است یا مشمول نیست؟ قولان: مرحوم شیخ دو کتاب فقهی دارد که یکی مبسوط است. کانه شیخ مجسمه فقاهت است. انسان وقتی مبسوط را نگاه می کند می بیند که چقدر در فقه استاد است. ایشان در کتاب مبسوط فرموده است (یبدأ فالاقرب والاقرب).یعنی اول پدر است و اولاد،اگر آنها نباشند،نوبت می رسد به برادر و اجداد، در مرحله سوم نوبت می رسد به اعمام و اولاد آنان، ولی در کتاب خلاف فرموده همه یکسان هستند. در یک مسئله دو نظر دارد، در مبسوط یه نظر و در خلاف نظر دیگری می دهد. نظر آیه الله بروجردی راجع به کتاب خلاف شیخ مرحوم آقای بروجردی می فرمود که خلاف، آخرین اثر شیخ است، شیخ بعد از آنکه ناچار شد از بغداد به نجف برورد، در آنجا این اثر را نوشته است، ولذا کتاب خلاف آخرین فتوای شیخ است. در هر حال این دو فتوا هست، در کتاب مبسوط فرموده (الاقرب فالاقرب)؛ اما در کتاب خلاف، فرموده همه یکسان هستند. ما که می گوییم؟ آمده اند و با برخی از روایات استدلال کرده اند. من کتاب کشف اللثام را که مطالعه می کردم، دیدم نقل می کند که بعضی ها با دو روایت استدلال کرده اند (الاقرب فالاقرب). نمی گوید من، بلکه می گوید (و قد استدلّ)؛ کشف اللثام بسیار کتاب زیبایی است. صاحب جواهر تا کشف اللثام را نگاه نمی کرد یک کلمه جواهر را نمی نوشت، خیلی به این کتاب معتقد بود. ایشان در آنجا نقل کرده است که بعضی با این دو روایت استدلال کرده اند که (الاقرب فالاقرب). وباسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن العلا (بن رضی)، عن أحمد بن محمد، عن ابن ابی نصر، عن ابی جعفر (علیه السلام): فی رجل قتل رجلاً عمداً ثمّ فرّ و لم یقدر علیه حتی مات، قال: «إن کان له؛ مال أخذ منه و الّا أخذ من الأقرب فالاقرب » الوسائل: ج ۱۹،الباب ۴ من أبواب العاقله، الحدیث۳، این روایت شاهد ما نیست. این یک روایت بود. روایت أبی بصیر محمد بن یعقوب عن حمید بن زیاد؛ -در لغت عرب اسم حمید را روی افراد نمی گذارد، چون از اسماء الله است، ولذا می گویند حمید- عن حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمد بن سماعه عن احمد بن حسن المیثمی،عن أبان ابن عثمان، عن أبی بصیر،قال: سألت أبا عبدالله(علیه السلام) عن رجل قتل رجلاً متعمداً ثمّ هرب القاتل فلم یقدر علیه ، قال: «إن کان له مال اُخذت الدیه من ماله ، و إلا فمن الأقرب فالأقرب ، و إن لم یکن له قرابه أدّاه الامام ، فانّه لا یبطل دم امریء مسلم» همان مدرک: الحدیث ۱، بنابراین این دو روایت شاهد نیست، و جواهر هم این دو روایت را نیاورده، فقط مرحوم فاضل هندی به این دو روایت اشاره کرده. بله! در جواهر با یک روایت دیگر استدلال شده که مهم است. محمد بن الحسن(شیخ طوسی) باسناده عن یونس بن عبدالرجمن ، عمن رواه ، عن أحدهما(علیهما السلام) أنه قال: «فی الرجل إذا قتل رجلاً خطأ فمات قبل أن یخرج إلی أولیاء المقتول من الدیه، أنّ الدّیه علی ورثته ، فان لم یکن له عاقله فعلی الوالی من بیت المال» همان مدرک،الباب ۶ من أبواب العاقله، الحدیث ۱، استدلال به (الاقرب فالاقرب) کرده اند. می گوید: (الدیه علی ورثته)، این چطور دلیل بر الاقرب فالاقرب می شود؟ مراد ورثه بالفعل است. اگر بگوییم مراد از ورثه، ورثته بالفعل است قهراً مراد عاقله است. این ورثه عاقله است، ورثه بالفعل باید عاقله باشد. بنا عن علی هذا (الاقرب یمنع الابعد)، پدر و پسر بالفعل هستند، در حالی که برادر و جد بالفعل نیستند، بلکه بالقوه هستند، اگر بگوییم مراد از :«من ورثته» ورثه ی بالفعل است، قهراً الأقرب فالأقرب را شامل است. یلاحظ علیه این استدلال دوتا اشکال دارد: اولاً، مراد از ورثه عاقله است نه ورثه ی بالفعل،یعنی آنکس که در آیات و روایات ورثه شمرده شده است، مثلاً پدر و پسر ورثه هستند، برادر و جد ورثه است، عمو و عمو زاده ها ورثه هستند، دلیل بر اینکه مراد از ورثه ی بالقوه است، یعنی همه مراتب،ذیل روایت است که می گوید اگر ورثه ندارد، یعنی عاقله ندارد، از امام است. بنابراین، استدلال مبنی بر این است که مراد از ورثه،ورثه بالفعل باشد،یعنی عاقله بالفعل، و حال آنکه دلیل نیست، ثانیاً، این شبه العمد است و حال آنکه بحث ما در خطأ است، ولی این شبه العمد است، چطور شبه العمد است؟ به دلیل اینکه می گوید مرد و از دنیا رفت قبل از آنکه دیه را بدهد، معلوم می شود که

این شبه العمد بوده است،نه خطأ. یعنی دیه بر گردن خودش بوده است نه بر عهده عاقله. پس این شبه العمد است و ربطی به مسئله ما ندارد. بنابراین،مسئله «ما لا نصّ فیه» است. آن دو روایت مربوط به عمد بود،این روایت هم اقربیت معلوم نیست،ورثه، ورثه بالقوه است و علاوه براین،این شبه العمد است. بنابراین،مقتضای قواعد مساوات جمیع است، نه الأقرب فالأقرب، پدر، پسر، برادر، عمو و عمو زاده ها و...، مطابق قاعده این است،مگر اینکه کسی ذیل روایت سلمه بن کهیل را حجت بداند. پس دو چیز تمام شد: الف: التقسیم حسب التمکن المالی. ب: التقسیم حسب الأقرب فالأقرب، بقی هنا مسئله ثالثه و آن این است که فرض کنید که الأقرب فالأقرب بدهد،یا همه بدهند، چه رقم بدهند؟ باید بگوییم هر کس به مقدار میراثش دیه بدهد،پدر میراثش ثلث است، باید ثلث دیه را بدهد، پسر میراثش خمسه أثلاث است، باید پنج قسمت را بدهد، احتمال می دهیم که مقدار پرداخت دیه افراد، تابع مقدار میراث شان باشد، میراث شان هر قدر است، اگر انسانی بمیرد، چنانچه پدر و مادر دارد: «لکل واحد منهما السدس» الباقی للولد، ولد چهار ثلث است،اما این چهار ثلث من باب فرض نیست،باقی مانده است، پدر یک ثلث است، اگر برادر و جد شد، جد ثلث است،برادر بیشتر است، آیا مقداری را که باید بپردازد،تابع مقدار ارث شان است یا این مسئله،با آن مسئله ارتباط ندارد،در اینجا به طور مساوی می پردازند، یعنی دلیل نداریم که در اینجا تابع مقدار ارث شان باشد،فلذا ممکن است مقدار ارث شان کم و زیاد باشد،ولی در اینجا یکسان است. بنابراین،نباید این مسئله را با همدیگر مخلوط کرد، در مسئله اول ملاک تمکن مالی بود و گفتیم فقیر ربع دینار بدهد، غنی بدهد نصف دینار، در مسئله دوم الأقرب فالأقرب، این مسئله سوم جداگانه است، بنا شد که یا الأقرب فالأقرب بدهد یا همه بدهند، حال که قرار شد همه بدهند،چه رقم بدهند، آیا همه یکسان بدهند، هر کس به مقدار ارثش بدهد؟ امام می فرماید مسئله ارث، ارتباطی به این مسئله ندارد،چون در ارث ممکن است یکی کم و دیگری زیاد ببرد، اما در اینجا دلیل نداریم که به مقدار میراث شان بپردازند، بلکه همه باید یکسان بپردازند. متن تحریر الوسیله المسأله الثانی: هل التوزیع فی الطبقات تابع لکیفیه الإرث فلو کان الوارث فی الطبقه الأولی مثلاًـ منحصراً بأب و ابن یؤخذ من الأب سدس الدیه و من الابن خمسه أسداس- البته اب و پدر منصوص است،اما پسر منصوص نیست، پسر باقی مانده را می برد- أو یؤخذ منهما علی السواء؟ و جهان:- حضرت امام هیچکدام را ترجیح نداده، ولی همه را یکسان می گیریم،چرا؟ بخاطر اطلاق ادله، اگر واقعا بین طبقات اختلاف بود و قرار بود که هر فردی به مقدار میراثش بدهد، حتماً باید در روایات بیان می شد،از اینکه بیان نشده، معلوم می شود همگی مساوی هستند. - و لو کان أحد الوراث ممنوعا من الإرث فهل یؤخذ منه العقل أم لا؟ و جهان. آخرین فرع این است که پدر است، ولی این «پدر» قاتل است پدر قاتل ارث نمی برد، ولی مقتول که مقتول پدر است،خودش قتل خطئی کرده، فرض کنید که پسر قتل خطئی انجام داده،اما پدر قاتل این پسر است،آیا جناب پدر که ارث نمی برد، آیا جریمه مقتول را بپردازد یانه؟ آیا مراد وارث بالفعل است یا وارث بالقوه؟ ظاهراً مراد وارث بالفعل نیست،بلکه مراد وارث بالقوه است،یعنی کسانی که در مرحله ارث هستند، باید جریمه این مقتول را بپردازند هر چند از این مقتول فعلاً ارث نتوانند ارث ببرند، فرضش این است که روز سه شنبه پسر از روی خطا یک نفر را کشت، روز بعد که چهار شنبه باشد، پدر از روی عمد همین پسر را کشت،آیا این پدر جریمه پسر را بپردازد یا نه؟ می گوییم: بلی، ممکن است آقایان بگویند که این عاقله در مقابل ارث است، و بناست که این آدم ارث نبرد، «من له الغُنم فله الغُرم» این آدم که غنم ندارد، جوابش این است که اینها از قبیل حکم است نه از قبیل علل که احکام یدور مداره.

ص: ۷۱

با نبود عاقله، دیه قتل خطئی بر عده چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: با نبود عاقله، دیه قتل خطئی بر عهده چه کسی است؟ همان گون که قبلاً بیان شد،دیه بر عاقله است، اگر عاقله نباشد، آنکس که آزاد کرده(یعنی ولاء معتق) او می دهد، اگر معتق هم نباشد، ضامن جریره می دهد،اگر اینها نباشند، نوبت به امام می رسد، چنانچه در ترتیب ارث هم چنین است، یعنی در آنجا هم معتق مقدم بر ضامن جریره است، ضامن جریره هم مقدم بر امام (علیه السلام) است، امام هم آخرین فردی است در وارث. فرع اول با توجه به این اصل یک مطلب مسئله مثلث مطرح می شود، یک مسئله است، اما مثلث، فرض کنید که هیچکدام از این طبقات نیست، یعنی نه عاقله است و نه معتق است و ضامن جریره، قهراً ضمانش با امام است، چرا؟ چون امام هم وارث است، اگر این آدم هیچ وارثی نداشته باشد، ارثش به امام می رسد، حال که ارث او به امام می رسد و امام از ارثش بهره مند می شود، پس باید امام جرم این آدم را بکشد. فرع دوم فرع دوم این است که در وسط یک نفر است، مثلاً معتق و یا ضامن جریره است، ولی متأسفانه در هفت آسمان یک ستاره ندارد، باز در اینجا نوبت به امام می رسد. فرع سوم فرع سوم این است که وارث است، یا ضامن جریره است،منتها نسبت به او دسترسی نداریم، باز در اینجا نوبت به امام می رسد. أدله ی فروع سه گانه آیا ما می توانیم این سه فرع با ادله شرعیه تمام کنیم؟ البته ذوق همین را ایجاب می کند،اما ذوق تنها کافی نیست، ولی ما در اینجا می توانیم بگوییم که همان دلیل فرع اول، می تواند دلیل فرع دوم و سوم هم باشد. دلیل فرع اول منصوص و می گوید اگر هیچکدام از اینها نباشد، نوبت به امام می رسد، ما از همانجا می توانیم الغای خصوصیت کنیم، آن این است که اسلام می فرماید نباید خون مسلمانی هدر برود، حال که معتق یا ضامن جریره مفلس است و چیزی ندارد، پس باید امام بدهد، یا در فرع سوم که معتق و یا ضامن جریره است،منتها نسبت به او دسترسی نداریم. البته باید به این نکته توجه داشت این قیاس نیست، بلکه ما این را از همان علت استفاده می کنیم که می گوید: لئلا یذهب دم مسلم سدی أو هدراً. متن تحریر الوسیله المسأله الثالثه: لو یکن فی طبقات الأرث أحد و لم یکن ولاء العتق و ضمان الجریره فالعقل علی الإمام (علیه السلام) من بیت المال، و لو کان و لم یکن له مال فکذلک، و لو کان له مال و لا یمکن الأخذ منه فهل هو کذلک؟ فیه تردد. هر چند حضرت امام در اینجا تردد می کند، ولی تردد نداریم، بلکه از همان عموم استفاده می کنیم، بهتر است که ما ابتدا روایات فرع اول را بخوانیم و همان روایات فرع اول، هم برای اولی و هم برای دومی و سومی دلیل است. روایات ۱: مرسل یونس بن عبدالرحمن عن أحدهما علیهما السلام:« فإن لم یکن له عاقله فعلی الوالی من بیت المال»الوسائل:۱۹، الباب۶ من أبواب العاقله، الحدیث۱. ۲: و فی خبر سلمه بن کهیل یحکی عن أمیر المؤمنین علیه السلام فی قصه الرجل من الموصل، قال علیه السلام:« فإن لم یکن لفلان بن فلان قرابه من أهل المحصل... فردّه إلیّ مع رسولی فلان بن فلان إن شاءالله، فأنا ولیّه و المؤدّی عنه، و لا أبطل دم امری مسلم»الوسائل:۱۹، الباب۲من أبواب العاقله، الحدیث۱. ۳: صحیح أبی ولّاد الحناط قال: قال أبو عبدالله فی الرجل یقتل و لیس له ولیّ ألّا الإمام: «أنّه لیس للإمام أن یعفو، و له أن یقتل ، أو یأخذ الدیه فیجعلها فی بیت مال المسلمین، لأنّ جنایه المقتول کانت علی الإمام، و کذلک تکون دیته لإمام المسلمین»الوسائل:۱۹، الباب ۶۰ من أبواب القصاص فی النفس،الحدیث۲، ولاحظ الحدیث۱، و الشاهد فی قوله :«لانّ جنایه المقتول » الخ. فرع اول روایت دارد،اما فرع دوم و سوم روایت ندارد. و الفرع الثانی :لو کان فی طبقات الإرث أو بعدها من الولاء أحد ولم یکن له مال، فالعقل علی الإمام من بیت المال. و الفرع الثالث: لو کان فی طبقات الإرث متمکناً من المال لکن لا یمکن الأخذ منه، فهل العقل علی الامام من بیت المال؟ فیه تردد. و یمکن الاستدلال لهذین الفرعین بالخبرین الماضیین بالأخذ بالمناط، و هو أن الصور الثلاث: عدم العاقله غیر الإمام ، أو وجود العاقله الفقیره، أو مع عدم التمکن من ماله، یجمعها

هـدر دم المسـلم لولا قيام الإمام فيتعلق العقل به، ويؤيـد ذلك ما فی صـحيحه محمد بن مسـلم عن أبی جعفر عليه السـلام:قال:« ازدحم الناس يوم الجمعه فی إمره علیّ عليه السـلام بالكوفه فقتلوا رجلًا، فودی ديته إلی أهله من بيت مال المسـلمين». (الوسائل :۱۹ الباب۶ من أبواب دعوی القتـل و ما يثبت به، الحـديث ۲،ولاحـظ سائر روايات الباب.) كلّ ذلک يـدلّ علی أنّ من وظائف بيت المال المحافظه علی دم المسـلم و أن لا يذهب دم مسـلم هدراً،لا فرق بين من قتل فی الزحام أو قتل و لم يكن للعاقله ما أو كان لهم مال و لا يتمكن منه. و ليس هـذا من باب قياس المقام علی من قتل بالزحام، بل من باب الأخـذ بالتعليل أعنی قوله: لئلا يبطل دم امرئ مسـلم، لأنّه ميراثه للإمام فكـذلک تكون ديته علی الإمام. المسألـه الرابعه: لو كان فی إحدی الطبقات وارث و إن كـان واحـداً لا يؤخـذ من الإمام (عليه السـلام) العقل، بل يؤخـذ من الوارث. مسئله چهارم اين است كه اگر در يكی از طبقات وارث باشد،ديه را از وارث می گيرند نه از امام (عليه السلام)،البته وارث بايد عصبه باشد. المسأله الخامسه: ابتداء زمان التأجيل فی ديه القتـل خطـأ من حين الموت و فی الجنايه علی لأطراف من حين وقوع الجنايه، و فی السـرايه من حين انتهاء السـرايه علی الأشـبه، و يحتمل أن يكون من حين الإندمال، و لا يقف ضرب الأجل علی حكم الحاكم. مسئله پنجم اين است كه قرار شد ديه را عـاقله در سه نـوبت بدهنـد، يعنی در سه سـال، حـال اين سوال مطرح است كه اول سـال كی است؟ بايـد مسـئله در دو مورد مطرح كنيم. گاهی قتل است و گاهی جرح است نه قتل، در قتل مبدأش معلوم است، يعنی روزی كه اين آدم كشته شده است، در قتـل مسـئله روشن است. امـا در جرح مسـئله كمی پيچيـده است،در جرح مبـدأ كی است؟ در اينجا سه احتمال وجود دارد: الف: مبـدأ روزی است كه چـاقو زده، فرض كنيـد كه موضـحه كرده و طرف را چـاقو زده است. ب: احتمال دوم اين است كه صبر كننـد تـا معلوم شود كه جرح تـا كجـا سـرايت می كنـد، هر موقع كه سـرايتش پايان پـذيرفت، مبـدأ همان است. ديـدگاه حضـرت امام خمينی (ره) ج: حضـرت امام احتمال سوم را می دهـد و آن اين است كه صبر كنيم و ببينم كی خوب می شود و انـدمال پيـدا می كنـد، هر موقع كه اين زخم و جرح، خوب شـد و انـدمال پيـدا كرد، مبدأ همان را قرار می دهند. نظريه اسـتاد سبحانی به نظر می رسـد كه ميزان را همان اسـتقرار بگيريم كه همان پايان سـرايت باشد، چون اندمال خيلی بعيد است. سـپس اين مسـئله مطرح می شود كه آيا برای ضـرب اجل بايـد پيش قاضـی برويم تا قاضـی ضـرب أجل كند،كما اينكه در بعضـی از موارد پيش قاضـی می رويم، مثلاً زنی است شوهرش پيدا نيست، بايد صبر كند و پيش قاضـی برود تا قاضـی ضرب اجل كند. همچنين در دائن و مديون، قاضـی ضـرب اجل می كند، آيا در اينجا هم ضرب اجل می كند، آيا در اينجا هم ضرب اجل لازم است؟ در اينجا ضـرب اجل لازم نيست،بلكه هر موقع كه اين زخم مسـتقر شد و سرايتش پايان پذيرفت، مبدأ همان است،ديگر احتياج به قاضی ندارد.

ص: ۷۲

نحوه و مدت پرداخت ديه از طرف عاقله كتاب الحدود و التعزيرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:نحوه و مـدت پرداخت ديه از طرف عـاقله قرار شـد كه عـاقله ديه را در سه نوبت بـپردازد، آخر سـال اول قسـط اول را بپردازد و همچنين آخر سال دوم، قسط دوم را و هكذا، فروع مسـئله در اينجا سه فرع مطرح است،هر چند بعضـی از آنها واضح است. فرع اول حـال اگر سـال تمام شـد، آيا ورثه ی «مجنی عليه» يا خودِ «مجنی عليه» حق مطالبه دارنـد يا نه؟ قطعاً حق مطالبه

دارند، چرا؟ لأنّ الدین صار حالّاً، یعنی درست است که در ابتدا این دیه مؤجل و مدت دار بود، ولی با مردن «مدیون» حال می شود، و این از قضایایی است که« قیاستها معها». فرع دوم البته فرع دوم با این وضوحی نیست چون اولی خیلی واضح است، فرع دوم این است اگر جناب عاقله آخر سال فوت کرد، سال گذشت، روز بعد فوت کرد، قطعاً دیه مانند سایر دیون خواهد بود،اگر انسان بمیرد و دارای دیونی باشد، دیونش بر ترکه است، قرآن مجید می فرماید: «مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ» مثل بقیه دیون است، فلذا ورثه حق ندارند که ترکه تقسیم کنند مگر اینکه قبلاً دیه عاقله را بدهند. البته بهتر این بود که حضرت امام (ره) یک فرع دیگری را هم اضافه می کردند، حال اگر آمدیم آخر سال اول فوت کرد، سالهای بعدی چگونه است؟ آیا سالهای بعدی همین الآن حال می شود، یا باید منتظر بشوند که سال دوم و سوم بگذرد؟ حضرت امام این را متذکر نشده است. ولی من این را از شما سئوال می کنم و شما در آن اعمال اجتهاد بکنید،البته به شرط اینکه از حکم شرعی آگاه باشید، حکم شرعی این است که:دین مؤجل با فوت مدیون حال می شود، قانون کلی است، چرا؟ لأنّه تتعلق بالترکه و ترکه هم موجود است،این یکی از قواعد فقهیه است که:« الدّین المؤجّل یصیر حالّاً بفوت المدیون»،دراینجا هم باید این فرع بیاید،حالا اگر آمدیم سال اول فوت کرد، سال دوم و سال سوم معطلی لزومی ندارد، چرا؟ چون این اجل به عنوان تسهیل امر بود، تسهیل درصورتی است که طرف زنده باشد،حالا- که مرده است و فعالیتی ندارد، قهرا از ترکه است و باید از ترکه داده بشود. فرع سوم از این فرعی که بیان کردیم،حکم فرع سوم هم روشن شد و لعل اینکه حضرت امام این فرع ما را ذکر نکرد، بخاطر همین فرع سوم است و آن این است که اگر در اثنای سال اول فوت کرد، دیگر انتظار لازم نیست و باید از ترکه بدهد، چرا؟ عرض کردیم که دیه از همان اول گردن گیر این آدم شده بود و این آدم بدهکار شده بود، منتها برای اینکه سرش فشار وارد نشود، شارع مقدس برایش مهلت داده است و امهال هم در جایی است که طرف زنده باشد و فعالیت کند، اما حالا- که مرده و هیچگونه تحرکی ندارد و تنها دارائی او منحصر به همین ترکه است،دیگر انتظار معنا ندارد و لعل اینکه حضرت امام، فرع بنده را نفرموده که سال اول را درک کرد ،اما سال دوم و سال سوم را درک نکرد و نفرمود، بخاطر همین فرع که اگر در اثنای سال اول بمیرد، «یکون حالّاً»،دیگر فرق نمی کند که در اثنای سال اول بمیرد یا بعد از سال اول بمیرد،هردو از یک مساس باز می شوند. المسأله السادسه: الفرع الأول: بعد حلول الحول یطالب الدّیه ممن تعلقت به. الفرع الثانی: و لو مات بعد حلوله لم یسقط ما لزمه، و ثبت فی ترکته. این فرع هردو صورت را شامل است، هم جایی که آخر سال اول بمیرد و یا آخر سال سوم بمیرد. الفرع الثالث: و لو مات فی أثناء الحول ففی تعلقه بترکته کمن مات بعد حلوله أو سقوطه عنه و تعلقه بغیره- بگوییم دیگر این آدم ضامن نیست و باید سراغ بعدی ها برویم، بعدی یا ضامن جریره است و یا معتق،- إشکال و تردد. امام اشکال کرد. دیدگاه استاد سبحانی حضرت امام اشکال کرد، ولی ما اشکال نکردیم و گفتیم ظاهر ادله این است که:« تحمله العاقله»، روز اول عاقله بدهکار شد، بعد دلیل حاکم قائم شد و این را سه قسم کرد، و الا اگر دلیل حاکم نداشتیم، می گفتیم همان روز اول باید همه را بدهد، دلیل حاکم آمد و این را تقسیط کرد اقسام ثلاثه. بنابراین، روز اول بدهکار است، منتها امهال دارد،حتی اگر عاقله بخواهد روز اول همه را بدهد،اشکالی ندارد. المسأله السابعة: لو لم تکن له عاقله غیر الإمام (علیه السلام) أو عجزت عن الدّیه تؤخذ من الإمام (علیه السلام) دون القاتل، و قیل تؤخذ من القاتل و لو لم یکن له مال تؤخذ من الإمام(علیه السلام) و الأول أظهر. البته غیر الإمام را حضرت امام خمینی (ره) اضافه کرده است، در شرائع داریم که : لو تکن له عاقله أو عجزت عن الدّیه تؤخذ من الإمام، مسلماً اضافه کردن حق است، تعبیر اول تعبیر ناقص است. عبارت شرائع «و لو لم یکن عاقله أو عجزت عن الدّیه» معنای عبارت شرائع این است که اصلاً عاقله ندارد، یعنی حتی امام هم نیست و حال آنکه این خلف فرض است،زیرا فرض این است که امام هست،یعنی خودِ امام (علیه السلام) هست یا ولی و نائب او هست ولذا عبارت حضرت

امام خمینی (ره) کامل تر است لو لم تکن له عاقله غیر الإمام (علیه السلام) أو عجزت عن الدّیه تؤخذ من الإمام (علیه السلام) دون القاتل. اگر کسی جنایت کند و هیچ عاقله ای جز امام ندارد، دیه را باید امام بدهد، این جای شک نیست، اما اگر عاقله دارد، منتها عاقله ها چیزی ندارند، یعنی همگی فقیرند و به قول معروف در هفت آسمان حتی یک ستاره هم ندارند، آیا در اینجا باید امام (علیه السلام) جرم این آدم را بکشد یا خودِ جانی. خلاصه بحث ما در این مسئله مرکز در فرع دوم است، فرع دوم این است که عاقله دارد، منتها عاقله فقیرند و چیزی ندارند، آیا در اینجا جریمه بر خودِ جانی تعلق می گیرد یا جریمه بر امام (علیه السلام) تعلق می گیرد، هر چند جناب جانی دارای آلاف و الوفی هم باشد،باز چیزی بر گردنش نیست و باید امام جرم او را بکشد. پس مسئله ی ما در اینجا مرکز در فرع دوم شد،چون فرع اول این بود که غیر از امام عاقله ی دیگر ندارد(لو یکن له عاقله غیر الإمام)،این حکمش روشن است، ولی بحث در جایی است که غیر از امام (علیه السلام) عاقله ی دیگر هم دارد، منتها عاقله اش فقیرند، فلذا امر دایر است که سراغ جانی برویم یا سراغ امام (علیه السلام)؟ حضرت امام می فرماید اول سراغ امام می رویم (تؤخذ من الإمام دون القاتل). و قیل تؤخذ من القاتل و لو لم یکن له مال تؤخذ من الإمام(علیه السلام) و الأول أظهر. باید توجه داشت که در این مسئله روایات بر دو دسته اند،یکدسته قول اول را تایید می کند و می گوید باید امام بدهد هر چند جناب جانی دارای آلاف و الوفی هم باشد. دسته دیگری از روایات مفصل است و می گوید حالا که این آدم عاقله ندارد، در درجه اول باید خودش بدهد، بلی، اگر خودش ندارد،آنوقت امام بدهد،آیا امام در درجه اول است یا در جه دوم؟ اگر خودش دارد، پس امام در درجه دوم است، یا بگوییم هرچند خودش هم داشته باشد، معاف است،فلذا باید امام جرم این آدم را بکشد. خلاصه مسئله روی این جهیت مرکز می کنیم که اگر عاقله عاجزند و چیزی ندارند که دیه قاتل را بدهند، منتها دوتا ثروتمند داریم، که یکی از آنها امام و دیگری خودِ جانی است، آیا جانی مقدم است یا جانی را رها می کنند و سراغ امام می روند؟ روایات بر دو طائفه هستند. روایت یونس بن عبد الرحمن روایات محمد بن الحسن باسناده عن یونس بن عبدالرحمن، عمّن رواه، عن أحدهما (علیهما السلام) أنه قال: «فی الرجل إذا قتل رجلاً خطأً فمات قبل أن یخرج إلی أولیاء المقتول من الدیه أنّ الدیه علی ورثته، فان لم یکن له عاقله فعلی الوالی من بیت المال» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۶ من أبواب العاقله،الحدیث۱، این روایت کدام قول را تایید می کند؟ قولی را که اول سراغ جانی برویم و اگر جانی چیزی ندارد و عاجز از پرداخت دیه است، آنگاه سراغ امام برویم، چرا فرموده «إنّ الدّیه علی ورثته» معلوم می شود که این جانی ثروتمند است، اگر جانی ثروتمند است، در درجه اول باید خودِ جانی بپردازد و اگر جانی ندارد، آنگاه سراغ امام برویم، و این بر خلاف مختار امام (ره) است، مختار ایشان بعداً خواهد آمد. اشکال ولی به نظر من آقایان براین روایت اشکال کنند، چون این روایت خارج از محل بحث ماست، یعنی این روایت شبه العمد را می گوید، چطور؟ چون می فرماید:« قبل أن یخرج إلی أولیاء المقتول من الدّیه» اگر واقعاً خطأ بود، نباید سراغ اولیا مقتول بروند، بلکه اولیای مقتول باید سراغ عاقله بروند، از اینکه می گوید قبل از آنکه اولیای مقتول را راضی کند مرد و از دنیا رفت، معلوم می شود که بر گردن خود جانی است،جانی که هست، حضرت می فرماید اگر ثروتی دارد، از ثروت خودِ جانی می دهد و الا سراغ امام می روند،بنابر این، این روایت شبه العمد را می گوید که اول جانی بدهد و اگر جانی نیست، امام بدهد. روایت حلبی محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی(صاحب نوادر الحکمه) عن محمد بن الحسین (أبی الخطّاب)،عن محمد بن عبدالله. عن العلا، عن محمد الحلبی قال: سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن رجل ضرب برأس رجل بمعول فسالت عیناه علی خدیه فوثب المضروب علی ضاربه فقتله قال:فقال أبو عبدالله :« هذان متعدیان جمیعاً فلا أری علی الذی قتل الرجل قوداً، لأنه قتله حین قتله و هو أعمی، والا عمی جنایته خطأ یلزم عاقلته یؤخذون بها فی ثلاث سنین ی کل سنه نجماً ، فان لم یکن للأعمی عاقله لزمته دیه ما جنی فی ماله

يؤخذ بها في ثلاث سنين، ويرجع الأعمى على ورثه ضاربه بديه عينيه» ال و رواه الصدوق باسناده عن العلا.أقول:وتقدم ما يدل على ذلك في القصاص و قد حمله بعض أصحابنا على إراده الضرب دون القتل. حاصل روايت اين است كه مردى،كلنگى را برداشت و بر سر يك انسانى زد و بدينوسيله چشم او فرو ريخت، او هم كلنگ را برداشت بر سر جانى كوبيد و او را كشت، حضرت مى فرمايد اين آدم اعمى بوده،فلذا قتلش خطأ محسوب مى شود،اگر خودش دارد بايد خودش بپردازد و اگر خودش ندارد، امام جرم او را بكشد. آقايان مى گويند اين روايت تام الدلاله است، ولى به نظر من اين روايت هم تام الدلاله نيست، چرا؟ چون شبه العمد است نه خطاى محض. چون خطاى محض اين است كه تيرى را به سوى پرنده اى رها كند، اتفاقاً به انسانى اصابت كند و او كشته بشود، به اين مى گويند قتل خطئى، ولى در اينجا اين گونه نيست، چون اين آدم قصد كشتن داشته و آلت هم قتاله است.

ص: ٧٣

با نبودن عاقله، ديه بر عهده چه كسى است؟ كتاب الحدود و التعزيرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: با نبودن عاقله، ديه بر عهده چه كسى است؟ بحث ما در اينجاست كه اگر جانى عاقله ندارد يا عاقله دارد، منتها فقيرند و عاجز از پرداخت ديه مى باشند، آيا اولاً و بالذات به خودِ جانى مراجعه كنيم و اگر نداشته باشد سراغ امام برويم كما اينكه مرحوم محقق و برخى از بزرگان همين را انتخاب كرده اند، يا قول دوم را انتخاب كنيم و آن اين است كه اگر عاقله ندارد و يا عاقله دارد،منتها فقيرند و عاجز از پرداخت ديه مى باشند،برويم سراغ امام، حضرت امام (ره) قول دوم را انتخاب كرده است. ادله قول دوم ادله قول اول چهار تا روايت است، من اين چهار روايت را ملاحظه كردم، ولى آنها هرگز دلالت بر اين قول ندارد، اين قول را بايد حفظ كنيم و آن اينكه اگر جانى عاقله ندارد و يا عاقله اش امكانات ندارد، مى گويند رجوع مى كنند به خودِ جانى و اگر نشد، به عاقله مراجعه مى كند و اگر آنهم نشد، به امام رجوع مى كنند و ديه را از امام مى گيرند. روايات چهارگانه در اينجا چهار روايت داريم: روايت يونس بن عبد الرحمن روايت يونس بن عبد الرحمن را در جلسه قبل خوانديم و گفتيم روايت يونس بن عبد الرحمن مال خطاى محض نيست، بلكه مال شبه العمد است فمات قبل أن يخرج إلى أولياء المقتول من الديه» در واقع اين گونه است كه« قبل أن يبرئ ذمّته من الدّيه عند أولياء المقتول» اين با قتل خطأ نمى سازد، چون در قتل خطأ از اول خودِ عاقله ضامن است، به اين معنا كه اصلاً جانى ضامن نيست، اين بر عكس است و مى گويد قبلاً خودِ جانى ضامن است، حال كه جانى ندارد و عاجز از پرداخت ديه مى باشد، سراغ امام مى رويم. علاوه براين، اگر روايت اين را مى گويد،بايد در عبارت حديث تغييراتى بدهيم، قبل أن يخرج إلى أولياء المقتول من الديه» آنگاه مى گويد:« أنّ الدّيه على ورثته» شاهد در اينجاست،و حال آنكه على هذا القول بايد بگويد: يجب أن يرجع إلى العاقله، اگر عاقله امكان ندارد،به ورثه اش مراجعه كنيد، هر گز اين قيد در اين روايت نيست، اگر واقعاً اين روايت مى خواهد شاهد قول اول باشد، عبارت ناقص است، بايد بگويد در درجه اول برويم سراغ عاقله، اگر عاقله ندارد يا امكان ندارد و عاجزند،آنگاه سراغ ورثه اش برويم و حال آنكه اين روايت ابتداءً مى گويد برويد سراغ ورثه. قول اول مى گويد اگر قاتل خطأ، عاقله اش امكان ندارد، رجوع مى كند به خودِ جانى و اگر نشد، سراغ امام مى روند، ولى اين عبارت آن را نمى گويد، بلكه مى گويد از اول برويد سراغ ورثه،و حال

آنکه اگر ناظر به قتل خطأ باشد، باید بگوید سراغ عاقله بروید، اگر عاقله ندارد، آنگاه سراغ ورثه اش بروید، اگر این قول اول است، قول اول باید بگوید سراغ عاقله بروید و اگر ممکن نیست، بروید سراغ قاتل یا سراغ ورثه اش،ولی این روایت ابتداءً می گوید بروید سراغ ورثه اش. خلاصه اگر کسی خوب به این روایت دقت کند،این روایت اصلاً متضمن قول اول نیست. صحیحه حلبی روایت دوم صحیحه حلبی است، صحیح حلبی می گوید یک نفر با کنگ دو چشم کسی را از حلقه در آورده و این آدم شده اعمی، و این اعمی هم کلنگ را برداشته و بر فرق جانی زده و او را کشته، حضرت در اینجا می فرماید: « هذان متعدیان جمیعاً فلا أری علی الذی قتل الرجل قوداً، لأنّه قتله حین قتله و هو أعمی، والا عمی جنایته خطأً یلزم عاقلته یؤخذون بها فی ثلاث سنین فی کلّ سنه نجماً، فان لم یکن للأعمی عاقله لزمته دیه ما جنی فی ماله یؤخذ بها فی ثلاث سنین، ویرجع الأعمی علی ورثه ضاربه بدیه عینیه» در این روایت حتی اسمی از امام (علیه السلام) هم نمی برد، این روایت دلالتش خوب است، یعنی از همان اول می گوید سراغ عاقله بروید و اگر عاقله نیست، آنگاه سراغ جانی بروید، بر خلاف روایت اولی، چون روایت اولی از اول می گفت بروید سراغ جانی، ولی این روایت می گوید ابتدا بروید سراغ عاقله و اگر عاقله در کار نیست، سراغ خودِ جانی بروید. اما این روایت یک مشکل دارد، این خطای محض نیست،بلکه شبه العمد است، چرا شبه العمد است؟ به جهت اینکه این آدم که اعمی است،کلنگ را برداشته و زده بر سر آن طرف، این خطأ نیست،چون خطأ این است که من تیری را به سوی هوا یا بسوی پرنده ای پرتاب کردم، ولی اتفاقاً یک نفر از آنجا عبور کرد و به او اصابت کرد و او را کشت،این شبه العمد است. علاوه براینکه شبه العمد است و ارتباطی با بحث ما ندارد، خلاف قاعده هم است، چرا خلاف قاعده است؟ چون در بحث آینده خواهد آمد که در شبه العمد اصلاً عاقله ضامن نیست، تمام ضمان مال جناب جانی است،این روایت دلالتش خوب است. پس این روایت دلالتش خوب است، منتها موردش شبه العمد است،علاوه بر اینکه موردش شبه العمد است، خلاف قاعده هم می باشد. در آینده خواهیم خواند که در شبه العمد خودِ جانی ضامن است نه دیگری. و حال اینکه در اینجا گفته سراغ عاقله می روند و سپس می روند سراغ خودِ جانی،مگر اینکه بگوییم شبه العمدِ جناب أعمی، جای خطأ و به منزله خطأ است. به بیان دیگر بگوییم حضرت تصرف در موضوع کرده،یعنی جنایت این آدم شبه العمد است،ولی حضرت فرموده این را به جای خطای محض بپذیرید، اگر اینطور باشد، آنوقت این روایت تا حدی می تواند شاهد عرض ما باشد. روایت عمار ساباطی ۳: موثقه عمار الساباطی عن أبی عبیده قال: سألت أبا جعفر(علیه السلام) عن أعمی فقأ عین صحیح ، فقال: «إنّ عمد الأعمی مثل الخطأ هذا فیه الدّیه فی ماله ، فإن لم یکن له مال فالدّیه علی الإمام و لا یبطل حق امرئ مسلم»الوسائل: ۱۹ ، الباب ۳۵ من أبواب القصاص فی النفس ، الحدیث ۱. اشکال همان اشکال قبلی بر این روایت هم وارد است و آن اینکه این شبه العمد را می گوید، علاوه براینکه شبه عمد است، نسبت به ما نحن فیه هم مشکل است،ما نحن فیه این است که اول عاقله بدهد، اگر عاقله نیست خودش بدهد، ولی این روایت می گوید از اول خودش بدهد. خلاصه این روایت نمی تواند صد درصد قول اول را تایید کند، چون قول اول می گوید دو مرحله ای است، مرحله ای اول عاقله است، در مرحله دوم خودش است، ولی اینها می گوید از اول خودش است. خبر أبی العباس البقاق ۴: خبر أبی العباس البقباق، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: سألته عن الخطأ الذی فیه الدّیه و الکفّاره أهو أن یعتمد ضرب رجل و لا یعتمد قتل- می خواهد بزند،ولی نمی خواهد بکشد؟ فقال: «نعم » قلت: رمی شاةً فأصاب إنساناً؟ قال: «ذاک الخطأ الذی لا شک فیه علیه الدیه و الکفاره» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس ، الحدیث ۹. اشکال این روایت هم شبه العمد را می گوید، خلاصه مدعای یک چیز است و این روایات چیز دیگر می گویند،مدعای مااین است که اول عاقله باید بدهد و در مرحله دوم خودش بدهد، ولی این روایات بر عکس است و می گویند اول خودِ جانی باید بدهد، بعداً سراغ امام (علیه السلام) برویم.

پس قول اول، قولی است که برای خودش شاهدی از روایات ندارد. دلیل قول دوم اما روایات قول دوم، قول دوم این است که ابتداءً بر مال عاقله است، اصلاً چیزی بر عهده جانی نیست، اگر عاقله دارد، باید عاقله بپردازند و اگر عاقله ندارد، امام (علیه السلام) باید بدهد، اصلاً جناب جانی در اینجا بدهکار نیست، دوتا روایت هم بر این قول دوم دلالت دارد. بر خلاف چهار روایت قبلی، آن چهار روایت قبلی اولاً- مربوط به شبه العمد بود، ثانیاً تطبیق با مدعای ما نمی کرد، چون مدعای ما مرکب بود،یعنی اول باید عاقله بدهد و اگر عاقله نداشت یا نداد، خودش بدهد، این گفت از اول خودش بدهد، اما این دو روایت انصافاً دلالتش بد نیست. روایت سلمه بن کهیل ۱: روایه سلمه بن کهیل، « فإن لم یکن لفلان بن فلان قرابه من أهل الموصل، و لم یکن من أهلها ، و کان مبطلاً فی دعواه، فردّه إلیّ مع رسولی فلان بن فلان ، إن شاء الله ، فأنا ولیّه و المؤدّی عنه» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۲ من أبواب العاقله ، الحدیث۱. همان گونه که قبلاً بیان شد، کسی در کوفه خطأً جنایت کرده و در کوفه کسی را نداشت، امیر المؤمنین (علیه السلام) این مرد را همراه ماموری در موصل فرستاد که اگر این آدم در موصل عاقله داشت، باید عاقله دیه این آدم را بدهد، اگر در موصل بستگانی نداشت، بر گرد و من خودم می دهم، این شاهد قول دوم است. که اگر واقعاً جانی یا عاقله ندارد یا عاقله اش فقیرند، سراغ جانی نمی روند، سراغ خودِ امام (علیه السلام) می روند،این روایت خیلی صاف و مستقیم دلالت دارد، منتها خبر سلمه بن کهیل بعضی از فرازهایش قابل قبول نیست. روایت أبی ولاد ۲: ما رواه أبو ولاد قال: قال أبو عبدالله(علیه السلام) فی الرجل یقتل و لیس له ولیّ إلّا الإمام: «إنّه لیس للإمام أن یعفو و له أن یقتل أو یأخذ الدیه فیجعلها فی بیت مال المسلمین، لإنّ جنایه المقتول کانت علی الإمام و کذلک تکون دیته لإمام المسلمین» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۶۰ من أبواب القصاص فی النفس ، الحدیث ۲. نظر استاد سبحانی چهار روایت دوتا اشکال داشت: اولاً، این روایات شبه العمد را می گوید. ثانیاً، با مدعای ما تطبیق نمی کند،چون مدعا این است که اول سراغ عاقله بروند و اگر عاقله ندارد، سراغ جانی بروند، ولی این چهار روایت مستقیماً گفتند باید سراغ جانی بروند،اما این دو روایت بعدی خوب است. بنابراین،ما با مرحوم محقق و شیخ موافق نیستیم،با قول دیگر موافق هستم و حضرت امام هم همان را انتخاب کرده. بنابراین، اگر عاقله ندارد، یا عاقله دارد،اما فقیرند و عاجز از پرداخت دیه می باشند، سراغ امام (علیه السلام) می روند که از بیت المال بدهد.
المسأله الثامنه: أنّ دیه العمد و شبه العمد فی مال الجانی، لکن لو هرب فلم یقدر علیه أخذت من ماله إن کان له مال، و إلّا فمن الأقرب إلیه فالأقرب، فإن لم تکن له قرابه أدّاها الإمام (علیه السلام) و لا یبطل دم امرئ مسلم. توضیح مسئله هشتم این است که اگر انسانی عمداً یا شبه العمد کسی را کشته، ولی پا به فرار گذاشته و رفته به خارج از کشور و حتی به وسیله مأموران بین المللی هم امکان احضارش نیست،در اینجا چه کنیم؟ اگر در خود کشور ثروتی دارد، از ثروت خودش می دهند، اگر چیزی ندارد، بلکه سرمایه را هم همراه خودش برده، در اینجا می گویند:« الأقرب فالأقرب». دیگر در اینجا عصبه لازم نیست، چرا؟ چون این «الأقرب فالأقرب» وارث این آدم هستند،از آنجا که روزی وارث این آدم هستند، پس باید دیه او را بپردازند، حالا اگر این «الأقرب فالأقرب» یا نیست یا امکان ندارد یا نمی شود از آنها چیزی گرفت، در اینجا امام (علیه السلام) از بیت المال می پردازد، این همان بود که گفتیم اصلاً در شبه العمد سراغ عاقله نمی روند، بلکه سراغ خودِ جانی می روند.
دلیل مسئله ۱: صحیحه أب بصیر، قال : سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن رجل قتل رجلاً متعمّداً ثم هرب القاتل فلم یقدر علیه؟ قال:« إن کان له مال أخذت الدیه من ماله، و إلّا فمن الأقرب فالأقرب، فإن لم یکن له قرابه أدّاه الإمام ، فإنّه لا یبطل دم امری مسلم» (الوسائل: ۱۹، الباب ۴ من أبواب العاقله، الحدیث۱. ۲: صحیحه البزنطی عن أبی جعفر (علیه السلام) فی رجل قتل رجلاً عمداً ثمّ فرّ فلم یقدر علیه حتی مات قال:« إن کان له مال أخذ منه، و إلا أخذ من الأقرب فالأقرب» الوسائل:۱۹الباب ۴ من أبواب العاقله، الحدیث ۳، بحث ما در مسئله عاقله به پایان رسید، ولی در عین حال مسئله عاقله نیاز دارد که بیش از این، روی

آن کـار بشود. الثـالث من اللواحق فی الجنـایه علی الحیوان مرحوم امام می فرمایـد که ما در این خاتمه سه لواحق داریم، لاحق اول جنین بود، لاحق دوم هم عاقله بود، لاحق سوم جنایت بر حیوان است، اگر کسی جنایت بر حیوان کند، جنایت بر حیوان بر سه قسم است(علی أقسام ثلاثه). الف: گاهی از اوقات «ما یؤکل لحمه» را ذبح می کند، یعنی گاو یا گوسفند مردم را ذبح می کند و شـرائط ذبح را هم عمل می کند، اتفاقاً تلفش هم به وسیله تذکیه اش است(الجنایه علی ما یؤکل لحمه) ب: الجنایه علی ما لا یؤکل لحمه، اما تـذکیه بردار است، مانند گرگ و روباه و امثالش،اینها تذکیه بردار است،اما قابل اکل نیسـتند. ج: جنایت بر حیوانی وارد می کند که نه قابل اکل است و نه تذکیه بردار است، مانند سگ. حضرت امام نخست می خواهد بخش اول را بحث کند، یعنی «ما یؤکل لحمه و یصحّ ذکاته»

ص: ۷۴

احکام جنایت بر حیوانات کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: احکـام جنـایت بر حیوانات کسانی که جنایت بر حیوان می کننـد، بر سه نوع است: ۱: گـاهی حیوانی که بر او جنایت شـده،از قبیـل «ما یؤکل لحمه» است ماننـد گاو، گوسـفند، بز و شتر. ۲: گـاهی حیوانی است که ذکـات بر می دارد، یعنی قـابل تـذکیه است،اما مأکول اللحم نیست،مانند گرگ و روباه و امثالش. ۳: جنایت بر حیوانی می کند که اصـلاً تذکیه بر نمی دارد ماننـد: سـگ و خنزیر. فعلاً بحث ما در بخش اول است،یعنی حیوانی که تـذکیه بر می دارد و «مأکول اللحم» است. خودِ همین صنف اول بر دو قسم است: الف: گوسـفند مردم را (بـدون اجازه) ذبـح می کنـد و پوسـتش را هم می گیرد و کاملاً آماده می کند و در اختیارش می گذارد،بدون اینکه چیزی از قیمتش کم شده باشد، یعنی اگر به قیمتش افزوده نشده باشد، چیزی از آن کم نشـده، در اینجـا هیـچ چیزی بر گردن این آدم نیست، یعنی صاحب حیوان حق نـدارد که از این آدم چیزی بخواهـد، چرا؟ چون چیزی از قیمتش کم و کاسـته نشده است، البته کار این آدم خلاف شرع است،اما حکم وضعی (ضمان) ندارد. ب: غنم و گوسـنفد کسـی را بـدون اجـازه اش ذبـح می کنـد و این کـار بـاعث می شـود که از قیمت او کم بشود، چرا؟ چون اگر زنـده نگهداشـته بود، حتماً گران تر می خریدند، پس چه باید کرد؟ در اینجا شـیخین (مفید و طوسی) یک قول دارند و فقهای دیگر قول دیگری دارند. گفتار شـیخین مرحوم شـیخ مفید و طوسی می گویند صاحب غنم و گوسفند ملزم به پذیرش گوسفند خود نیست، یعنی ملزم نیست که بگویـد من می پـذیرم بـا ارش. بلکه حق دارد بگویـد حالاـ که گوشـفند مرا ذبـح کردی، گوشـت هایش مال تو، منتها بایـد قیمت آن را بـدهی و من ارش نمی خواهم. قول مشـهور مشـهور این است که مالک فقط طلب ارش می کند و می گوید حالا که گوسفند مرا کشتی و با این کار خود از قیمتش کاستی،باید ارش آن را به من بدهی. ولی شیخین (مفیـد و طوسـی) می گوینـد مالک مخیر است فلـذا ممکن است ارش را بپذیرد و ممکن است بگوید من قیمت را می خواهم، چـون مثلی نیست تـا بگـوییم مثـل را بدهـد، بلکه تمـام حیوانـات قیمی هسـتند، از این رو ممکن است بگویـد من قیمت را می خواهم. بررسی قول مشهور البته حرف مشهور تا حدی منطقی است، می گویند جناب مالک!،ملک مال توست، من که کشتم، از ملک تو که بیرون نیامـد، ملک خود را بردار و ببر، نهایت چیز این است که من جنایت کردم و در اثر این جنایت قیمتش را کم کردم، به همین جهت ارش می دهم،این غنم از ملک تو در نیامـده. به عبـارت دیگر این غنم فعلاً تالف نیست، یک موقع

تالف است، مثلاً لگد می زنم، شیر می ریزد،این تالف است، یا با لگد می زنم، ماست می ریزد،این تالف است، ولی این تالف نیست، بلکه این همان غنم حی است و در اختیار شماست، چون تالف نیست، فلذا در ملک مالک باقی است، غایه ما فی الباب کم کرده ام، باید ارش بدهم. ما در ابتدا فشار خود را روی قول مشهور می گذاریم و می گوییم این جنس به وسیله ذکات تلف نشده و به اصطلاح مثل شیر ریخته نیست، این تالف نیست، بلکه این،همان است، منتها یک مقدار کم شده،فلذا ارش آن را می دهم بررسی کلام شیخین ولی شیخین می گویند مالک مخیر است بین اینکه ارش بگیرد و غنم را قبول کند و بین اینکه بگوید غنم مال خودت باشد، پول غنم مرا بده. دیدگاه آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی این را تایید می کند و ظاهراً هم تاییدش خوب است، چرا؟چون او می گوید حی و میت با همدیگر متباینین هستند، یعنی همانند پارچه نیست که انسان یک تکه اش را پاره کند، پارچه را اگر انسان پاره کند، پارچه همان پارچه است،منتها کمی عیب پیدا کرده، ولی این سابقاً حی بود و یمشی فی الأسواق، اما الآن مرده است و المیت و الحیّ متباینان. عرف با کدام قول موافق است؟ ظاهراً عرف با این قول موافق است، یعنی با شیخین موافق است، شما خوب توجه کنید که اگر یک نفر غنم شما را از قلعه در آورد و ذبح کند و سپس ذبح شده اش را به شما بر گرداند و بگوید ارش آن را بگیرید، شما خواهید گفت که بنده ی خدا چرا چنین کردی، من نمی خواستم این را ذبح کنی، ولو قیمتش کم شده و شما کم را رعایت می کنی،ولی من این را نمی خواستم، بلکه می خواستم به همان حالت حی و زنده باقی بماند، علی الظاهر عرف با شیخین است، یعنی جناب مالک مخیر است بین قبول الأرش و بین قبول قیمت. علی الظاهر فتوای شیخین در اینجا قوی است، مرحوم آیه الله خوئی هم می فرماید آن حی است و این میت و حی را با میت از قبیل اقل و اکثر نمی شود گرفت، پارچه را اگر پاره کند، از قبیل اقل و اکثر است یا اگر شیشه ی پنجره را بشکند،از قبیل اقل و اکثر است،اما این، از قبیل متباینین است،در حقیقت حکم تالف را دارد، پس چه کنیم؟ یا واقعاً حرف مالک را بپذیرند یا اینکه با همدیگر مصالحه کنند. فرع سوم فرع اول این بود که حیوان را کشتم، چیزی از قیمتش کم نشد. فرع دوم اینکه حیوان را کشتم و با کار من چیزی از قیمتش کم شد، در اینجا دو قول است(ههنان قولان)، مشهور گفتند ارش را بدهد، اما شیخین (شیخ مفید و طوسی) فرمودند که مالک مخیر است بین ارش و بین قیمت. فرع سوم: اگر بنا شد که ما قیمت بدهیم، فرض کنید که در فرع دوم فرمایش شیخین را قبول کردیم و بنا شد که ما قیمت را بدهیم، قیمت کدام را روز را بدهیم؟ آقایان می گویند:« قیمه یوم التلف» یعنی باید قیمت روز تلف را بدهیم، معمولاً همین را می گویند،حضرت امام می فرماید احتمال دارد که اعلی القیم بین یوم التلف و یوم الأداء را بدهیم. مختار استاد سبحانی ولی کسانی که در مبحث بیع ما بودند،من معتقدم که مطلقاً یوم الأداء است و در این رابطه یک بیانی دارم که بیان شیرینی است. چطور؟ من این مطلب را در مسجد سلماسی به حضرت امام عرض کردم و گفتم پیغمبر فرمود: «علی الید ما أخذت حتّی تؤدّی» این عین بر گردن گیرنده است، تا کی؟ حتّی تؤدّی، ما دامی که ادا نکرده است،مسئول عین است، حتی موقعی که تلف کرده، باز هم مسئول عین است، یعنی ما دامی که ادا نکرده مسئول عین است، تبدیل به قیمت نمی شود،چون که حضرت می فرماید: تبدیل به قیمت حتّی تؤدّی است، «علی الید ما أخذت حتی تؤدّی»،این عین بر گردن انسان است مطلقا، حتی اگر تلف هم بشود، مسئول عین است و این عین هنوز هم تبدیل به مثل و قیمت نشده است، کی تبدیل می شود به مثل و قیمت؟ حتّی تؤدّی. اشکال ما این اشکال را خدمت امام (ره) عرض کردیم و ایشان بعد از مدتی جواب داد، من در اینجا یک اشکالی به ایشان کردم و گفتم این حدیث که شما چنین معنا می کنید که عین بر ذمه ی انسان است (البته همگی این را می گویند که عین بر ذمه انسان است)، من به ایشان عرض کردم که «عین» شخصی است و شخص معنا ندارد که بر ذمه باشد، همیشه کلی بر ذمه است نه شخص، کلی در ذمه است، مثلاً من سلف می فروشم یک خروار گندم، آن بر ذمه من است، اما در اینجا کلی نیست، در اینجا شخصی است. به

بیـان دیگر خارج ظرف جزئیات است، ذمه هم ظرف کلیات است و آنچه در اینجا تلف شـده است، یک امر کلی نیست (لیس امراً کلیّاً بل امراً شخصیاً). بنابراین،تفسـیر این حدیث به این معنا صـحیح نیست. جواب حضرت امام از اشکال من چنین جواب دادنـد و فرمـود: «علی الیـد مـا أخـذت حتّی تـؤدّی» یعنی مسـئولیت ایـن عیـن، نه اینکه مراد این باشـد که این عین بر ذمه من بیاید،عین هیچگاه بر ذمه کسـی نخواهد آمد، زیرا ذمه ظرف کلیات است و خارج هم ظرف شخصـیات می باشد (الذّمم ظرف للکلیـات و الخـارج ظرف للشخصـیات). آنگـاه ایشان یک مثالی زد که ما را قانع کرد و آن عبارت بود از کفالت، کفالت این اسـت کـه بـه دادگـاه می روم و می گـویم فلاـنی را از زنـدان آزاد کنیـد،من کفیلم، آیـا معنـای اینکه من کفیلم این است که مکفـول عنه بر ذمه بیایـد؟ نه، بلکه معنـای کفـالت این است که هر موقع رئیس دادگـاه از من خـواست، او را حاضـر کنم، در کفالت مسـئولیت است. بنابراین، حرف ما درست شـد،« علی الیـد ما أخـذت»، یعنی «ید» مسئول این عین است،یعنی حتی اگر عین تلف هم شده با شد، باز «ید» مسئول عین است، دادگاه می گوید تو مسـئول عین هستی، تا کی؟ حتّی تؤدّی، یعنی روزی کـه می خـواهی ادا کنی،روزی کـه می خواهـد ادا کنـد، اگر مثلی باشـد،مثلش را می دهـد و اگر قیمی باشـد، قیمتش را می دهـد(یتبـدل إلی القیمه). بنابراین،میزان قیمت یوم ادا می باشـد مطلقا. خلاصه اینکه تا اینجا سه فرع را خواندیم: الف: اگر غنم (گوسـفند) را بکشـم و چیزی از قیمتش کـم نشـود،« لاـ شـیء علیّ» یعنی چیزی بر گردنم نیست. ب: ولی اگر غنم را بکشم و چیزی از قیمتش کم بشود، در اینجـا دو قول است،مـا گفتیم بایـد قیمت را بدهـد. ج: حـال که می خواهـد قیمت را بدهـد،آیا قیمت یـوم التلف را بدهـد،یـا أعلی القیم را بدهـد، یـا اینکه قیمت یوم الأـداء را بپردازد؟ اگر بگوییم قیمه یوم التلف، این معنا ندارد، چون یوم التلف هنوز من مسـئول عین هسـتم، أعلی الأعلی القیم هم معنا ندارد، زیرا من هنوز مسـئول عین هسـتم، با این حال چطور أعلی القیم را بـدهم، کی مسـئولیت من تبـدیل می شود به قیمت یا به مثل؟ روزی که در دادگاه حاضـر می شوم و می خواهم پول بدهم، آن روز اگر عینش است باید عینش را بدهد و اگر مثلش) است،مثلش را بدهد و اگر هیچکدام نیست، قیمتش را می دهـد. متن تحریر الوسیله الأـول: مـا یؤکـل فی العاده کالأنعام الثلاثه و غیرها، فمن أتلف منها شـیئاً بالـذکاه لزمه التفـاوت بین کونه حیّاً و ذکیاً، ولو لم یکن بینهما تفاوت فلا شـیء علیه و إن کان آثماً، ولو أتلفه من غیر تـذکیه لزمه قیمه یوم إتلافه، و الأـحوط أعلی قیمتی یوم التلف و الأـداء، ولو بقی فیه ما ینتفع به کالصوف والوبر و غیرهما مما ینتفع به من المیته فهو للمالک، و یوضع من قیمه التالف التی یغرمها. شـرح کلام امام أما الأمر الأول: فمن أتلف شـیئاً ممّا یؤکل عاده کالغنم و البقر و الإبل بالذکاه علی وجه لا یخرج عن المالیه فهو علی صورتین: تاره تنقص قیمته حیاً و ذکیاً فعندئذ یجب علیه أداء ما به التفاوت بین کونه حیـاً و ذکیـاً کمـا هو الحـال فی کـل من جنی علی ملک الغیر علی نحو لم یخرجه عن المالیه فالعین للمالک و الأرش علی الجانی. و تاره أخری لا یورث العمل تفاوتاً فی القیمه بین الحالتین فلاشیء علی الفاعل غیر أنّه آثم بالتصرف فی مال الغیر. ثمّ إن المشـهور فیمـا إذا أتلف بالـذکاه مـا یصـح لصـاحبه الانتفـاع به، هو الأـرش، فهو مالک للعین غیر أنّ له علی الجانی قیمه التفاوت بین الحی و الذکی و قد تقدم، خلافاً للشـیخین حیث جعلا المالک مخیراً بین الأمیرین. قال المفید: فإن أتلف ما یحصل مع تلف نفسه لصـاحبه الانتفـاع به علی وجه من الوجوه، کـان صـاحبه مخیراً بین أن یأخـذ منه قیمته حیاً یوم أتلفه، أو یأخـذ منه أرش إتلافه و هو ما بین قیمته حیاً و متلفاً.(المقنعه: ۷۶۹) و قال الشیخ : فإن أتلفه علی وجه یمکنه الانتفاع به، کان صاحبه مخیراً بین أن یلزمه قیمته یوم أتلفه، و یسم إلیه ذلـک الشـیء، أو یطالبه بقیمه ما بین کونه متلفاً و کونه حیاً.(النهایه:۷۸۰) و ربما یوجه کلامهمـا بـأنّ الجـانی« أتلف أهم منـافعه فهو حینئـذ بحکم التـالف». یلاحـظ علیه : بـان التـالف بعض المنافع لا کلّها، فالأنسب للقواعـد بقـاء الحیوان علی ملـک المالـک و وجوب أداء الأـرش علی المالـک . و مع ذلک کله یمکن القول بأنّ للمالک إلزام المتلف بـالقیمه نظراً لمـا ذکره المحقق الخوئی و قـال: لأـنّ الحیوان الحی بنظر العرف مبـاین للحیوان المیت، فلو أتلفه بالتـذکیه

کان ذلک من التلف عندهم فیضمن و علیه فللمالک حق إلزام المتلف باعطاء القمیه و لیس له حق الامتناع عن ذلک و علیه بناء العقلاء.(مبانی تکمله المنهاج:۲/۴۲۵). و سیأتی من المصنّف نفس هذا الحکم فی خصوص ما لا یؤکل لحمه عاده کالحمیر و نحوه فی «المسأله الرابعه» فانتظر. و أما الأمر الثانی:فلو أتلف الحیوان من غیر تذکیه، بحیث خرج عن المالیه عرفاً، فأصبح کالتالف لزمت الجانی القیمه. اما امر سوم که قیمت چه روزی را بدهیم؟ البته امام (ره) در صورت سوم مسئله را مطرح کرده و آن اینکه میته کند، ولی بنده حتی در آن صورت هم که بنا شد به قول شیخین قیمت بدهد،آنجا هم مطرح می کنم، تصور نشود که من در آنجا گفتم،اما اینجا نگفتم. فرق نمی کند چه در آن صورتی که میته باشد، بحث خواهیم کرد که قیمه یوم التلف أو قیمه یوم الأداء أو أعلی القیم، هکذا در آن صورتی که شیخین گفتند، باید قیمت بدهد مثل غنم، آنجا نیز همین بحث است. وأما الأمر الثالث: إذا وجبت علیه القیمه فما هو الملاک فی حدّها؟ فالمحقق و المصنف قالا بأنّها قیمه یوم الإتلاف، و احتاط المصنّف بأنّ الواجب أعلی قیمتی یوم التلف و الأداء، و لکن الحق عندنا قیمه یوم الأداء،- علی ما حققناه فی بحوثنا فی البیع-(أحکام البیع فی الشریعه الإسلامیه الغراء:۱/۳۲۷-۳۲۸.) لأنّ المتلف مسؤول عن العین إلی یوم الأداء دون القیمه، قام بأداء العوص تنقلب المسؤولیه عن العین إلی القیمه و تتعین قیمه یوم الانقلاب، و هذا هو الظاهر من النبوی المعروف:« علی الید ما أخذت حتی تؤدی» فهی المسؤوله عن العین إلی یوم الأداء و إنّما تنقلب المسؤولیه من العین إلی القیمه فی یوم الأداء. نعم لو بقی من العین ما ینتفع به کالصوف و الشعر و الوبر و الریش مما ینتفع به من المیته فهو باق علی ملک المالک غایه الأمر ینبغی أن یوضع من قیمته. المسأله الأولی: لیس للمالک دفع المذبوح لو ذبح مذکاه و مطالبه المثل أو القیمه، بل له ما به التفاوت. این مسئله رد شیخین است نه چیز تازه ای، منتها من فرمایش شیخین را در گذشته گفتم، ولی حضرت امام(ره) در این مسئله ی اولی حرف شیخین را رد می کند که حق مطالبه قیمت را ندارد،باید غنم را بپذیرد با تفاوت.

ص: ۷۵

احکام جنایت بر حیوانات کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احکام جنایت بر حیوانات جنایت بر حیوان بر سه قسم است: ۱: گاهی حیوان مأکول اللحم است، مانند غنم، بقر و امثالش، و جنایتش هم به وسیله تذکیه یا غیر تذکیه است. ۲: قسم دوم این است که مأکول اللحم نیست، اما قابل تذکیه است، مانند: گرگ، روباه و امثالش، آنهم همین اقسام را خواهد داشت. ۳: قسم سوم این است که جنایت بر حیوانی می کند که قابل تذکیه نیست،مانند سگ، خنزیر و امثالش. ولی بحث ما فعلاً در قسم اول است، یعنی حیوانی که مأکول اللحم باشد و این خودش انواعی دارد، گاهی تذکیه می کند، از قیمت کم می شود،این همان بود که در جلسه قبل بحث کردیم و در این جلسه هم حضرت امام به آن اشاره می کند. دوم این است که از قیمتش چیزی کم نشود. سوم این است که جنایت کند،اما نه با تذکیه،بلکه حالت میته پیدا کند. بنابراین آن حیوانی که مأکول اللحم است، هر سه صورتش را مطرح کردیم، تذکیه بشود و چیزی از قیمتش کم نشود، تذکیه باشد، قیمتش کم بشود، یا اصلاً تذکیه نباشد و حالت میته به خود بگیرد. در جلسه گذشته یک بحثی را مطرح کردیم بین شیخین و دیگران و گفتیم در دو جا می تواند بحث اینها مطرح بشود، یکی در همان غنم، تذکیه کند و قیمتش کم بشود،مشهور می گوید ارش دارد، غیر مشهور می گوید مالک مخیر است بین ارش و قیمت، این

مسئله در آنجا مطرح است،باز در جای دیگر هم مطرح است،کجا؟ اگر حیوانی را که قابل تذکیه است،اما مأکول اللحم عادی نیست،آیا در آنجا هم ارش بگیرد یا باید قیمت بگیرد؟ غرض اینکه این بحث ما اختصاص به غنم ندارد، بلکه در غیر غنم جاری است. هرگاه با تذکیه قیمت حیوان کم بشود مسئله ای را که الآن می خوانیم راجع به بحث دیروز ماست،که اگر با تذکیه قیمتش کم بشود، هل ههنا أرش أو ههنا قیمه؟ دیدگاه امام خمینی (ره) حضرت امام تابع مشهور است و می فرماید ارش است و طرف نمی تواند جانی را ملزم به قیمت کند. المسأله الأولی: لیس للمالک دفع المذبوح لو ذبح مذکاه و مطالبه المثل أو القیمه، بل له ما به التفاوت. شایسته بود که حضرت امام این را در خودِ همان متن می گفت،همانجا که این مسئله را متذکر شد و گفت ارش بدهد،همین را هم در آنجا می گفت و حال آنکه جداگانه آورده است. خلاصه ایشان این مسئله را در متن متذکر شد و گفت ارش، خوب بود که این را در همانجا متذکر شود وبگوید ارش است،ولی مالک حق ندارد ایستادگی کند و بگوید من مثل یا قیمت می خواهم. متن تحریر الوسیله الأول:« ما یؤکل فی العاده کالأنعام الثلاثه و غیرها، فمن أتلف منها شیئاً بالذکاه لزمه التفاوت بین کونه حیّاً و ذکیاً»، حقش این بود که این مسئله اولی را در اینجا ادغام کند و بگوید: لیس للمالک دفع المذبوح لو ذبح مذکاه و مطالبه المثل أو القیمه، بل له ما به التفاوت. بنابراین،این مسئله تتمه ی آن سطر دوم است. پس این مسئله اولی از نظر رسم العباره، باید ذیل همان مسئله باشد،در جلسه گذشته ما این را از آیه الله خوئی نقل کردیم که ایشان می گوید او حق دارد که این مسئله را بگوید، چرا؟ لوجود المباین بین المذبوح و غیر المذبوح، بگوید این مال نیست، زیرا شما این را ذبح کردید، چون من غنمی را می خواستم که:« یأکل یمشی» و حال آنکه غنم مذبوح، «لا یأکل و لا یمشی»مباین است فلذا من قیمت را می خواهم نه گوشتش را، المسأله الثانیه: لو فرض أنّه بالذبح خرج عن القیمه فهو مضمون کالتالف بلا تذکیه. این راجع به مسئله غنم است، غنم سه حالت دارد: الف: گاهی از قیمتش چیزی کم نمی شود. ب: گاهی بوسیله ذبح از قیمتش کم می شود. ج: گاهی به گونه ای است که به طور کلی از قیمت می افتد. البته در غنم این مطلب یک کمی مشکل است، ولی در «حمار» این مسئله است، یعنی اگر انسان حمار کسی را ذبح کند، به کلی از قیمت می افتد، چرا؟ چون هر چند حمار مأکول اللحم است، ولی مردم عادتاً از گوشت حمار تنفر و اشمزاز دارند و آن را نمی خورند، مگر اینکه عام المجاعه باشد. حتی ممکن است در غنم هم این حرف را بزنیم، غنمی که یکنوع بیماری داشته،اگر زنده بود قابل درمان و معالجه بود، اما الآن که آن را ذبح کرده اند، دیگر کسی لحمش را نمی خورند. خلاصه این هم شق سوم از فرض اول بود،یعنی حیوان مأکول اللحم را تذکیه کرد،گاهی از قیمتش اصلاً چیزی کم نمی شود، گاهی از قیمتش کم می شود، گفتیم در آنجا دو قول است، گاهی به کلی از قیمت می افتد،حضرت امام (ره) در اینجا می فرماید کالتالف، مانند غنمی که گرفتار بیماری شده و اگر در همان حال او را بکشند،کسی از گوشت او نمی خورد، فلذا مانند تالف می شود، اما اگر زنده بماند، قابل درمان و معالجه است و فلذا قیمت دارد. پس جایگاه هردو مسئله روشن شد، اولی راجع به همان غنمی بود که قیمتش کم شده،دومی راجع به غنمی بود که بعد از ذبح به کلی از اینکه از قیمت افتاده است، چرا؟ بخاطر مریضی و امثالش. پس غنم اگر قیمت کم شد، در آن دو قول است، اگر از قیمتش چیزی کم نشد، در اینجا یک قول است، اگر به کلی از قیمت افتاد،مسلماً در اینجا مثل یا قیمت است. مسأله سوم مسئله سوم باز هم در باره ما یؤکل لحمه است و آن این است که جنایت کرد،ولی نکشت، بلکه چشمش را در آورد یا جنین بهمیه را سقط کرد، مثلاً بهیمه آبستن بود،این آدم کاری کرد که بچه ی خود را سقط کند، حضرت امام این مسئله را مطرح می کند. قانون کلی است که اگر انسان نسبت به حیوان جنایت کند بدون اینکه حیوان بمیرد،در اینجا ارش می گیرند،ولی راجع به این دو مورد روایت داریم که اگر کسی چشم غنمی را در بیاورد،در آنجا ربع ثمن است، و اگر کاری کند که حیوان بچه اش را سقط کند، در آنجا عشر ثمن است. امام در مقابل

روایات قرار گرفته است، اما در دو مورد، یکی اینکه چشم حیوان را در بیاورد،دیگری اینکه سبب سقط جنین حیوان بشود، ضابطه می گوید ارش بدهد، یعنی قاعده این است که هر جنایت بر حیوانی که مایه مرگ آن نشود و حیاتش استقرار داشته باشد،ارش دارد، ولی در این دو مورد روایت داریم که در چشم ربع است و در سقط جنین عشر است، در اینجا چه کنیم؟ دیدگاه امام خمینی (ره) امام می فرماید ما در اینجا ناچاریم که جمع بین الأمرین کنیم،اگر ارش زیاد است، ارش را بدهد، اگر ربع و عشر زیاد است، باید آن را بدهد، چرا؟ تا عمل به هردو کرده باشیم، یعنی هم عمل کرده باشیم به روایات و هم عمل کرده باشیم به ضابطه. چون ضابطه می گوید ارش دارد، روایات می گوید ربع ثمن یا عشر ثمن، پس چه کنیم؟ باید بگوییم در این مورد اکثر الأمرین را می گیریم، اگر ارش زیاد تر است،آن را می گیریم، اگر ربع زیاد است، ربع را می گیریم. متن مسئله المسأله الثالثه: لو قطع بعض أعضائه أو کسر شیئاً من عظامه مع استقرار حیاته فللمالک الأرش، و مع عدم الاستقرار فضمان الاتلاف، لکن الأحوط فیما إذا فقئت عین ذات القوائم الأربع أکثر الأمرین من الأرش و ربع ثمنها یوم فقوت، کما أنّ الأحوط فی إلقاء جنین البهیمه أکثر من الأرش و عشر ثمن البهیمه یوم الألقت. بیان استاد سبحانی لو قطع بعض أعضائه (کالأذن) أو کسر شیئاً من عظامه فللمالک الأرش، لأنّ العین باقیه فی ملکه غایه الأمر له التفاوت ما بین قیمته. نعم کانت الجنایه سبباً لعدم استقرار الحیاه فیکون حکمه حکم التالف یضمن قیمته یوم الأداء، علی ما قلناه. هذه هی الضابطه الکلیه فی الجنایه علی الحیوان القابل للذکاه غیر أنّه ورد بعض الروایات تحدید الأرش عند الجنایه علی بعض الأعضاء کالجنایه علی العین أو جنین البهیمه. أمّا الأولی فقد عقد صاحب الوسائل باباً باسم: باب أنّ فی عین الدّابه ربع قیمتها یوم الجنایه، و نقل فیه روایات أربع. روایات ۱: محمد بن الحسن بإسناده عن الحسین بن سعید ، عن القاسم ، عن أبان(ابان بن عثمان) عن أبی العباس قال: قال أبوعبدالله(علیه السلام) :« من فقأ عین دابه فعلیه ربع ثمنها» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۴۷ من أبواب دیات الأعضاء،الحدیث ۱، ۲: و عنه ، عن ابن أبی عمیر ، عن عمر بن اُذینه قال: کتبت إلی أبی عبدالله(علیه السلام) أسأله عن روایه الحسن البصری یرویها عن علی(علیه السلام) فی عین ذات الأربع قوائم إذا فقئت ربع ثمنها ، فقال:« صدق الحسن . قد قال علیٌّ(ع) ذلک». همان مدرک،الحدیث ۲، ۳: و عنه ، عن ابن أبی عمیر ، عن عاصم ، عن محمد بن قیس ، عن أبی جعفر(ع) قال: «قضی علیٌّ(علیه السلام) فی عین فرس فقئت ربع ثمنها یوم فقئت العین» همان مدرک،الحدیث ۳. ۴: و بإسناده عن سهل بن زیاد ، عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبدالله بن عبدالرحمن ، عن مسمع بن عبدالملک ، عن أبی عبدالله(علیه السلام):« أن علیاً علیه السلام قضی فی عین دابه ربع الثمن» همان مدرک،الحدیث ۴، حضرت امام (ره) در اینجا قائل به ترجیح نیست،از این طرف ضابطه می گوید ارش است، از آن طرف روایات می گوید ربع عشر است، مسلماً ربع و عشر با ارش فرق می کنند،گاهی ارش بالاتر است و گاهی ربع بالاست، چه کنیم؟ ایشان عمل به احتیاط کرده و فرموده اکثر الأمرین را می گیریم، هر کدام بیشتر است،همان را می گیریم، قطعاً برای ما برائه الذّمه برای ما حاصل می شود. پرسش ممکن است کسی بگوید اینجا از قبیل اقل و اکثر استقلالی است و در اقل و اکثر استقلالی نسبت به اکثر برائت جاری می کنند؟ پاسخ ما سابقاً این مسئله را مطرح کردیم و گفتیم مصداق مطرح نیست، عنوان مطرح است، مثلاً من در ما «نحن فیه» نمی دانم که آیا ارش بدهکارم یا ربع وعشر بدهکار می باشم، این دو عنوان با همدیگر متباینین اند و در متباینین همگی قائل به احتیاط می باشند، مثلاً در روز جمعه نمی دانم که ظهر واجب است یا جمعه؟ باید هردو را بخوانم، در اینجا مصداق میزان نیست، بلکه عنوان میزان است فلذا دوران امر بین المتباینین است و در دوران امر بین المتباینین همگی قائل به احتیاط می باشند نه قائل به برائت، چون از قبیل اقل و اکثر استقلالی نیست. پس بحث ما در قسم اول (که ما یؤکل لحمه بود) به پایان رسید. القسم الثانی: ما لا یؤکل لحمه قسم دوم این است که لحم و گوشت آن خوردنی نیست، ولی تذکیه بردار است مانند گرگ، روباه و امثالش و غیر آنها، یعنی حیواناتی که

خوردن گوشت آنها حرام است،ولی قابل تذکیه هستند، اگر کسی بر یک چنین حیواناتی جنایت وارد کند،این هم انواع و اقسامی دارد، چطور؟ همان گونه که در بقیه صوری را فرض کردیم،در اینجا هم صوری است، مثلاًـ در غنم گفتیم گاهی قیمتش کم نمی شود، گاهی قیمتش کم می شود، گاهی به کلی از قیمت می افتد، در اینجا نیز همین مسئله مطرح می شود. بیان استاد سبحانی ۱: فإن أتلفه بالذكاه على وجه لا ينتفع به عرفا فهو كالتالف يضمن القيمه. ۲: لو أتلف بالذكاه بعض منافعه و مع ذلک بقى قابلًا للانتفاع- امام (ره) می فرماید باید در اینجا ارش بدهد، آقای خوئی،مفید و شیخ طوسی می گویند مالک حق دارد که مثل یا قیمت را مطالبه کند و یا همان را قبول کند-، ففيه الأرش عند المشهور و المصنّف ، و يحتمل إلزام المتلف بتمام القيمه على ما مرّمن السيد الخوئى(قدس سره). ۳: لو قطع جوارحه و كسر عظامه مع استقرار حياته- يا يا عضو ديگرى گرگ یا روباه را شکست- ، ففيه الأرش. ۴: لو أتلفه بغير ذكاه، فهو تلف حقيقه ضمن قيمته حيّاً يوم إتلافه عند المصنّف ، و يوم الأداء عندنا. الثانى: ما لا يؤكل لحمه لكن تقع عليه التذكيه كالسباع، فإن أتلفه بالذكاه ضمن الأرش، و كذا لو قطع جوارحه و كسر عظامه مع استقرار حياته- اینجا هم ارش دارد-، و إن أتلفه بغير ذكاه ضمن قيمته حيّاً يوم إتلافه، و الأحوط أكثر الأمرين من القيمه يوم إتلافه و يوم أدائها، و يستثنى من القيمه ما ينتفع به من الميته كعظم الفيل. دیدگاه امام خمینی (ره) امام در اینجا قائل به احتیاط است و می گوید اکثر الأمرین را بدهد، ولی ما قائل به قیمت یوم الأداء هستیم و می گوییم تا یوم الأداء این آدم ضامن عین است. سابقاً در «ما یؤکل لحمه» گفتیم،اگر پوستش به درد بخورد،از قیمت کم می کنند، در اینجا هم اگر سباع مانند فیل است، فلذا چنانچه فیلی را بکشند،مسلّماً دندان و شاخش قیمت دارد،اینها را از قیمت کم می کنند. خلاصه آنچه را که ما در ما یؤکل لحمه گفتیم، در ما لاـ یؤکل لحمه نیز جاری است،منتها در آنجا قابل اکل است،اما در اینجا قابل اکل نیست. المسأله الرابعه: إن كان المتلف ما يحل أكله لكن لا يؤكل عاده كالخيل و البغال و الحمير الأهليه كان حكمه كغير المأكول، لكن الأحوط فى فقأ عينها ما ذكرنا فى المسأله الثالثه. این مسئله چهارم بر می گردد به همان قسم اول و حال آنکه ما از قسم اول فارغ شدیم، قسم اول عبارت بود از: ما یؤکل لحمه، منتها «ما یؤکل» دو جور است: الف: گاهی یؤکل عاده،مانند غنم، بقر و امثالش. ب: گاهی یؤکل و لکن لا عاده،مانند حمار و اسب، اینها هر چند خوردن گوشت شان حلال است، منتها عاده کسی گوشت آنها را نمی خورد مگر در عام المجاعه،یعنی سال قحطی و گرسنگی. اینها حکم سباع را دارند و با سباع هیچ فرقی ندارند. المسأله الخامسه: فيما لا يؤكل عاده لو أتلفه بالتذكيه لا يعتبر لحمه مما ينتفع به فلا يستثنى من الغرامه، نعم لو فرض أنّ له قيمه كسنه المجاعه تستثنى منها. اگر حمار و الاغ را سر برید و تذکیه کرد،ولی معمولاً مردم گوشت آن را نمی خورند،آیا می تواند قیمت گوشت آن را کم کند و بگوید قیمت این حمار یکصد دینار است و پنج دینارش هم پول گوشتش است؟ نمی تواند پول گوشتش را کم کند،چرا؟ چون فرض این است که گوشتش را جای نمی خرند، مگر اینکه عام المجاعه و گرسنگی و قحطی باشد.

ص: ۷۶

احکام جنایت بر حیوانات کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: احکام جنایت بر حیوانات در آغاز بحث عرض کردیم که حیوان بر سه قسم است: الف: یک قسم این است که هم

لحمش قابل اکل است و هم قابل تذکیه می باشد، احکام آن را خواندیم. ب: قسم دوم این بود که:« لا یؤکل لحمه» و لکن قابل تذکیه می باشند مانند سباع. این قسم را هم خواندیم و از بحث آن فارغ شدیم، اینک وارد قسم سوم می شویم. ج: قسم سوم این است که:« لا یؤکل لحمه و لا یذکی»یعنی نه لحمش خوردنی و قابل اکل است و نه قابل تذکیه می باشد، مانند کلب و سگ. اقسام کلب کلب در زمان سابق، بیش از چهار قسم نبود و آنها عبارت بودند از: ۱: کلب الصّید، سگ شکاری. ۲: کلب الغنم، سگ گله. ۳: کلب الحائط، سگ خانگی. ۴: کلب الزرع، سگ زراعت. بنابراین، هر چهار قسم را باید بحث کنیم، ولی اقسامی را که حضرت امام مطرح کرده اند، تابع همان تقسیم قبلی است که در کلمات فقها هم است. ولی در زمان و عصر ما کلب اقسام دیگری هم پیدا کرده که در زمان سابق نبود مانند: سگ مرده یاب یا زنده یاب،مثلاً در جاهایی که زلزله می آید،برای اینکه بدانند آیا زیر آوار جنازه ای هست یا نیست،سگ هایی را آموزش داده اند تا خبر دهند که آیا جثه ای زیرا آورا هست یا نیست؟ همچنین سگ هایی است که از وجود مواد منفجره یا مواد مخدر خبر می دهند و هکذا سگ های مین یاب، فلذا باید اینها را هم بحث کنیم، ولی ما فعلاً همان چهار قسمی را که حضرت امام مطرح کرده اند بحث می کنیم. بررسی حکم کلب الصّید اولی که کلب الصّید است، در باره کلب الصّید از دو جهت باید بحث کنیم، یکی اینکه عنوان چیست،آنگاه بحث کنیم که دیه اش چه قد است؟ الأول: ما هو الموضوع؟ بحث اول این است که موضوع کدام است؟ آیا سگ موضوع است،یا کلب الصید موضوع است یا کلب الصّید السلوقی میزان است یا کلب الصّید السلوقی المعلّم میزان است؟ غرض این است که باید ببینیم در روایات ما موضوع چیست؟ در روایات ما موضوع چنین است، در برخی از روایات کلب الصّید آمده، یعنی موضوع را کلب الصّید قرار داده است. در برخی هم الکلب السلوقی آمده است. همان گونه که می دانید،»سلوق» یک منطقه ای است که در کشور یمن واقع شده و غالباً سگ های آنجا سگ های شکاری است. پس در برخی از روایات میزان کلب الصّید است،در بعضی از روایات الکلب السلوقی وارد شده، در روایت سوم هردو را آورده است، یعنی کلب الصّید السلوقی، اگر میزان کلب الصّید باشد،که هیچ! اما اگر میزان دومی باشد، یعنی دیه الکلب السلوقی،آنوقت خواهیم گفت که سلوقی هم بر دو قسم است،چون ممکن است کلبی، هم سلوقی باشد هم شکاری،چنانچه عکسش هم ممکن است، یعنی ممکن است کلبی، سلوقی باشد، یعنی مال آن منطقه باشد، اما شکاری نباشد، شکاری آموزش می خواهد، زیرا سگ بالطبع دارای یک چنین هنری نیست، بلکه این هنر را از طریق آموزش ها مکرر به دست می آورند،اگر میزان دیه کلب السلوقی باشد،حتی سگی که سلوقی است،اما شکاری نیست داخل در موضوع است،روایت سوم می گوید تنها سلوقی بودن میزان نیست، بلکه کلب الصّید السلوقی میزان است،حتی کلمه ی صید را هم در کنارش آورده. «علی أیّ حال» هل المیزان کلب الصیّد، أو المیزان کلب السلوقی، أو المیزان کلب الصّید السلوقی؟ ذوق فقهی در اینجا ایجاب می کند که اولاً مشکل اولی را حل کنیم، کلب السلوقی که می گویند، چون غالباً سگ های آنجا شکاری بوده، این مطلق منصرف به فرد غالب است،آقایان می گویند یکی از علائم انصراف یا کثره الاستعمال است یا کثره الوجود است؟ اینجا کثره الوجود است،مشکل دومی را حل کردیم و گفتیم کلب سلوقی هر سلوقی را نمی گوید، بلکه این مطلق منصرف به اغلب افراد است. پس مشکل دومی حل شد، باقی می ماند مشکل اولی وسومی، اولی کلب الصّید بود، سومی هم کلب الصّید السلوقی است. باید توجه داشت که اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست، یعنی در مثبتین حمل مطلق بر مقید نمی کنند، چرا؟ چون هنوز ثابت نشده که وصف داری مفهوم است. به بیان دیگر قید دارای مفهوم است، اما وصف معلوم نیست که دارای مفهوم باشد، لعلّ حضرت که قید سلوقی را آورده،چون مورد ابتلای طرف بوده یا سائل از آن سوال کرده است، و ما در بحث اصول ثابت کردیم که وصف دارای مفهوم نیست، چرا؟ به جهت اینکه دلیل نداریم که حکم دائر مدار وصف است،لعل این قید،از قبیل قید وارد در

مورد غـالب است یا مورد سوال طرف یا مورد حاجت طرف است. پس مشـکل هر سه روایت حل شـد، اول کلب الصّـید، دوم کلب السـلوقی، گفـتیم مطلـق منصـرف به سـگ شـکاری است، روایت سوم اگر گفته کلب الصّـید السلوقی، سلوقی در اینجا مفهوم نـدارد،«فصار الموضوع مطلق کلب الصّـید». خیلی روشن است، گفتیم سـلوقی منصـرف است به صائد،سومی را هم حل کردیم و گفـتیم قیـد دارای مفهـوم نیست، اگر دارای مفهـوم نباشـد،«فصـار الموضـوع مطلق کلب الصّـید». پس معلوم شـد که موضوع عبـارت شـد از: «کلب الصیّد» نه «کلب السـلوقی» و نه «کلب الصّـید السـلوقی». مقام دوم اما مقام الثانی، مقام دوم این است که دیه اش چه مقـدار است؟ در اینجا چند روایت درایم که می گویند: «أربعون دیناراً»، یعنی اگر کسـی کلب الصّـید را بکشـد،دیه اش چهل درهم است (أربعون درهماً)، مشـهور هم به همین عمل کرده انـد،مخالف هم ندیـدیم. ولی در مقابل این سه روایت، روایتی داریم که می گویـد قیمت گـذاری می شود، قیمتش هر مقـدار که باشـد،بایـد همان را بپردازد، ذوق فقهی ایجاب می کنـد که قول دوم را انتخاب کنیم، چرا؟ چون سگ یک جنسـی است از اجناس، قیمت ثابت نـدارد، اگر در زمان رسول خـدا و ائمه اطهـار (علیهم السـلام)،قیمتش چهـل درهم بوده،این دلیـل نمی شود که در زمان و عصر ما هم چهل درهم باشـد، ممکن شـرع بگویـد چهـل درهم و حـال آنکه در بـازار آزاد قیمتش یکصـد درهم باشـد، چه کنیم با این روایات؟ بیان صـاحب جواهر صاحب جواهر می گویـد حتی یک نفر هم با این روایات مخالفت نکرده،مگر ابو علی (که اسـکافی باشـد)،از این طرف روایت دیگر که می گویـد قیمت گـذاری می شود (یقوّم)،مطابق ذوق فقهی است. صاحب شـرائع می گویـد ممکن است ما از نظر سند قائل به ترجیح باشیم. روایات ۱: محمد بن الحسن باسناده عن علیّ بن إبراهیم ، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن إبراهیم بن عبـد الحمیـد، عن الولیـد بن صبیح، عن أبی عبدالله (علیه السـلام) قال :« دیه الکلب السـلوقی أربعون درهماً. أمر رسول الله (صلی الله علیه و آله) بذلک أن یدیه لبنی خزیمه» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۱۹ من أبواب دیات النفس، الحدیث ۱، ۲: و عنه، عن أبیه، عن محمد بن حفص، عن علیّ بن أبی حمزه- در این سند، أبی حمزه بطائنی است و راوی از او محمد بن حفص است،محمـد بن حفص هم مشترک است بین چنـد نفر که اکثر شان موثق نیستند،فقط یکی از آنها موثق است و آن محمد بن حفص است که وکیل ناحیه بوده- عن أبی بصیر، عن أبی عبدالله (علیه السـلام) قال: «دیه الکلب السلوقی أربعون درهما جعل ذلـک ل رسـول الله صـلی الله علیـه و آلـه،و دیـه کلب الغنم کبش، و دیه کلب الزرع جریب من بر، و دیه کلب الأهـل قفیر من تراب لأهله» همان مـدرک،الحدیث ۲.، ۳: و عنه، عن أبیه عن النوفلی، عن السـکونی، عن أبی عبـدالله (علیه السـلام) قـال: «قال أمیرالمـؤمنین - علیه السـلام - فیمن قتـل کلب الصّـید، قـال: یقـوّمه، و کـذلک البـازی و کـذلک کلب الغنم، و کـذلک کلب الحائط» همان مـدرک،الحدیث ۳، ۴:محمـد بن علی بن الحسن باسـناده عن ابن فضّال،عن بعض أصـحابه عن أبی عبدالله (علیه السـلام) قال: «دیه کلب الصـید أربعون درهماً، و دیه کلب الماشـیه عشـرون درهما، و دیه الکلب الذی لیس للصید و لا للماشیه زنبیل من تراب علی القاتل أن یعطی و علی صاحبه أن یقبل» همان مـدرک، الحـدیث ۴، ۵: و فی(الخصال)عن أبیه، عن سعد، عـن أحمـد ن أبی عبـدالله، عـن الحسـن بـن علی بن فضـال، عن عبـدالله بن بیر، عن عبـدالأعلی بن أعین، عن أبی عبـدالله (علیه السـلام) قـال: «فی کتـاب علی (علیه السـلام):دیه کلب الصـید أربعون درهماً» همان مـدرک، الحـدیث ۵، .۶:و عن محمـد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن إبراهیم بن عبد الحمید، عن الولید بن صبیح، عن أبی عبدالله (علیه السـلام) قال: «دیه کلب الصـید السلوقی أربعون درهماً» همان مدرک،الحدیث ۶، حـال ما در اینجا چه کنیم؟ مشـهور همـان قـول «أربعـون درهمـاً» را گرفته انـد، به این روایت که می گویـد«یقوّم» هیچکس عمـل نکرد ه است، ولی بعید نیست رسول گرامی که فرموده چهل درهم،جنبه ی تعبدی داشته باشد، در همان زمان قیمتش چهل درهم بوده،نه اینکه رسول خدا آمده تعبداً گفته چهل درهم و لو در بازار آزاد بیست درهم بوده یا در بازار آزاد شـصت درهم بوده است. بعید نیست آن

روایـاتی که می گوینـد:«أربعون درهمـاً» یعنی چهـل درهم،جنبه ی تعبـدی نداشـته باشـد،بلکه جنبه موردی دارد، یعنی در آن زمـان چنین بوده است، از این طرف هم همه علمـای مـا گفته انـد چهـل درهم، ولـذا اگر کسـی بخواهـد احتیاط کنـد،چه رقم احتیاط کنـد؟ قیمت گـذاری کند، اگر قیمت کمتر است،چهل را بدهد و اگر قیمت بالاتر است، همان بالا را بدهد. که در آن صورت مـا به هردو روایت عمـل کردیم. اگر قیمت گـذاری کنـد، چنـانچه قیمت پایین تر از چهل است،همان چهل را بدهـد، چرا؟ عملاً بالروایات. اما اگر قیمت بالاست، همان بالا را بدهد. تمّ الکلام فی کلب الصّید موضوعاً و حکماً، یعنی اول موضوع را بیان کردیم، چون سه عنوان داشتیم، کلب الصّید، کلب السلوقی، کلب الصّید السلوقی. دومی را حمل بر غالب کردیم، اولی و سومی را هم گفتیم مفهوم ندارد، میزان کلب الصّیـد است، زیرا معنا ندارد که کلب یمنی قیمت داشته باشد، اما سگ ایرانی و عراقی – که همان کار را انجام می دهنـد- قیمت نداشـته باشد ولذا می گوییم موضوع کلب الصّیـد است. در اینجا دو دسته روایت داشتیم، یکدسته می گفت «أربعون درهماً»، دسته دیگر می گفت «یقوّم»، جمعش این است که قیمت گذاری کنیم،اگر قیمت پـایین تر بود، چهـل درهم (أربعون) را بدهـد،اگر قیمت بالاـست، بالا را بدهـد. ۲- کلب الغنم أو الماشـیه در فارسـی به کلب الغنم می گویند: «سگ گله»، ففیه قولان: البته در اینجا بحث موضوعی نداریم، فقط سگ شکاری بود که در موضوعش بحث می کردیم، امـا در اینجـا فقط بحث حکم می کنیم، در اینجا دو دسـته روایت داریم، یکدسـته روایت می گویـد دیه اش بیست درهم است، همان روایت اول این باب، این مطلب را داشت. روایت ابن فضّال محمد بن علی بن الحسن باسـناده عن ابن فضّال،عن بعض أصحابه عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: «دیه کلب الصید أربعون درهماً، و دیه کلب الماشیه عشرون درهماً» همان مـدرک، الحدیث ۴، اشـکال این روایت این است که مرسـل است، چون می گویـد:«عن ابن فضّال، عن بعض أصـحابنا» فلـذا مرسـل است،دلاـلتش خوب است و می گویـد بیست تـا، امـا روایـتی داریم که که در آن کلمه ی «عشـرون» نیست، یعنی بیست تا نمی گوید، بلکه می گوید:« فیه کبش» مانند: « و دیه کلب الغنم کبش» همان مدرک، الحدیث ۲، بیان صاحب شرائع مرحوم محقق در اینجا اظهار نظر کرده و فرموده دو دسته روایت داریم، یک دسته روایت داریم که می گوید دیه ی کلب غنم بیست درهم است (عشـرون درهمـا)، منتهـا این روایـات مرسـل است، یکدسـته روایت هم داریم که مرسـل نیست، ولی در آن کلمـه ی «عشـرون» نیسـت، بلکـه می گویــد: «فیـه کبش» یعنی قـوچی بدهـد، ولی در سـند آن «علی بـن أبی حمزه بطـائنی» است،جنـاب محقق فقـط به اشـکال ابن فضـال توجه کرده و فرموده این روایت ارسال دارد، ولی در قبلی گفته ارسال نیست، و حـال آنکه در قبلی هم اشـکال است،البته اشـکال از جهت ارسال نیست، اشـکالش این است که در سـندش علیّ بن ابی حمزه است. بنـابراین، اشـکال فقط در روایت ابن فضال نیست، بلکه در روایت علیّ ابن أبی حمزه هم است. دیـدگاه اسـتاد سـبحانی حالاـ چه کنیم، چون هردو روایت از ارزش می افتـد؟ من سابقاً به طور مکرر گفته ام که روایت علی بن أبی حمزه، بی ارزش نیسـت، کی؟ به شـرط اینکه راوی آن انسـان معتـبری باشـد، ولی راوی در این روایت محمـد بن حفص است که مشـترک بین چهـار نفر می باشـد ولـذا از نظر من روایـات متعـارض است، از این رو، اگر قیمت را بدهـد از همه بهـتر است. اتفاقاً برای این مسئله (اینکه قیمت را بدهـد) شاهد هم داریم، شاهدش این روایت است«قال أمیرالمؤمنین علیه السـلام فیمن قتل کلب الصـید، قال: یقوّمه، و کذلک البازی و کذلک کلب الغنم، و کذلک کلب الحائط» همان مدرک،الحدیث ۳، بیان حضرت امام (ره) و فی کلـب الغنم عشـرون درهمـاً، و فی روایه کبش- چـون این دو روایت متعارضـند- و الأـحوط الأخـذ بأکثرهمـاً، یعنی قیمت گـذاری می کنیم، اگر درهم بیشتر است،درهم را می دهیم و اگر کبش قیمتش بیشتر است، کبش می دهیم، این یک راه جمع بود که ارائه شـد. راه جمع دوم یک راه جمع این است: حال که این دوتا متعارضـند، هردو از درجه اعتبار ساقط می شوند فلذا رجوع می کنیم به قیمت. ۳- کلب الحائط الأحوط فی کلب الحائط عشـرون درهماً، در سگ خانگی چه باید کرد، حائط خانه

را می گوینـد، اینکه به خـانه حائـط می گوینـد، چون دیواری دارد و خـانه در چهـار دیواری قرار گرفته،از این رو به خانه می گوینـد: حائـط. در سـگ خـانگی چه کنیم؟ ایشـان می فرمایـد در سگ خانگی «عشـرون درهماً» و هیـچ روایتی در باره کلب حائط نداریم، اما در عین حالی که روایت نداریم،در نهایه ی مرحوم شـیخ آمده است و هکذا در مقنعه ی مفید هم آمده است و من کراراً گفته ام که این دو کتـاب فقه منصوص است، یعنی عین روایـات را به عنوان فتوا آورده انـد ،منتهـا سـند را حـذف کرده انـد، از اینجـا معلوم می شود که یـک چنین روایتی بوده که مرحوم شـیخ طوسـی و مفیـد فتوا داده انـد. البته در اینجا نیز همـان مشـکل پیش می آیـد، یعنی اگر واقعاً سگ حائط (سگ نگهبان خانه) اگر قیمت کمتر از «عشـرون درهماً» است، همان «عشرون درهماً» را بدهـد و اگر قیمتش بالاتر است، قیمت بالاتر را بدهـد. ۴- کلـب الزرع چهـارمین کلب، کلب الزرع است، یعنی سگ زراعت، زراعت شامل باغ، جو،گندم و امثالش می شود. حضـرت امام می فرماید: و فی کلب الزرع قفیز من برّ عند المشـهور علی مـا حکی، و فی روایه:« جریب من برّ»، و هو أحوط. اگر انسان سگ خانگی کسـی را بکشـد، در اینجا دو دسـته روایت داریم، یکدسـته می گوینـد: «قفیز من برّ»، البته «قفیز» یـک کیل و پیمانه است ، یعنی مکیال است، وسـیله وزن است،اما اینکه چه مقدار جا می گیرد، باید نگاه کرد. دسته دیگری از روایات می گوید:«جریب من برّ» جریب نیز مکیال است،اما اینکه جریب چه مقدار جا می گیرد،باید به قاموس مراجعه شود که چه مقدار است. البته هردو روایت با همدیگر معارضـند، به کدام عمل کنیم؟ دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) حضرت امام می فرماید دومی احوط است،چرا؟ چون ظاهراً وزن آن بیشتر است، زیرا «جریب» به انـدازه چهـار «قفیز» است، قهراً دومی می شـود احـوط است و اینجـا جـای اقـل و اکـثر نیست، چـون ذمه ی ما مشـغول به دو عنـوان است، یـک «عنـوان» عنـوان قفیز، عنـوان دیگر هم عنوان جریب است و جریـب چهـار برابر قفیز است. ۵- کلب ولگرد آخرین سگ، سـگی است که هیچگونه خاصـیتی ندارد مانند سگ های ولگرد، اگر انسان چنین سـگی را بکشد، چیزی بر گردنش نیسـت و در روایت داریم که یـک مشت خـاک به طرف می دهـد، کنـایه از این است که چنین سـگی هیچ ارزشی ندارد تا چیزی در مقابل آن داده بشود.

ص: ۷۷

آیا مسلمان مالک خمر و خنزیر می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیـا مسـلمان مالـک خمر و خنزیر می شود؟ المسأله السادسه: حضـرت امام در این مسـئله دو فرع را متـذکر است که هردو راجع به مسـلمان است نه ذمی، یعنی فعلاًـ در این مسـئله در باره ذمی بحث نـداریم، بحث ما فقط در باره مسـلمان است. فرع اول بایـد دانست که مسـلمان، خمر و خنزیر را مالک نمی شود، خواه اسـتتار باشـد و خواه اسـتتار نباشـد،قهراً اگر یک نفر خمر و خنزیر مسـلمانی را تلف کند، ضامن نیست،چرا؟ چون از نظر اسـلام مالیت ندارد و مسلمان آن را مالک نمی شود، «من أتلف «مـال الغیر فهو ضامن» مراد مالکیت اسـلامی است، یعنی ملک را تلف کنـد و فرض این است که مسـلمان مالک خمر و خنزیر نیست. فرع دوم فرع دوم نقطه ی مقابـل این فرع است و آن اینکه اگر چیزی تحت یـد مسـلمان است و دلیـل بر مالکیت هم نـداریم،ولی دلیل بر عـدم مالکیتش هم نـداریم،اگر کسـی آن را تلف کنـد،چه بایـد کرد؟ اگر مالکیت داشـته باشد، تلف کننـده ضـامن است. مثـال اگربخواهیم برای آن مثـال بزنیم، بایـد خون را به عنوان مثال مطرح کنیم، چون خون در زمان سابق

منفعت حلالی نداشت، کسانی که خون را می خریدند برای اکل و شرب می خریدند و اکل و شرب خون در اسلام حرام است. ولی الآن یک منفعت محلّله پیدا کرده، زیرا آن را در بیمارانی که مصدوم شده اند و نیاز به تزریق خون دارند تزریق می کنند و در واقع با این کار، حیات را به طرف بر می گردانند. حال اگر مسلمانی برای خودش بانک خون تشکیل داده و خون ها را جمع کرده و می خواهد از این طریق استفاده کند، چنانچه کسی آن را تلف کند، تلف کننده ضامن خواهد بود، چرا؟ چون هر چند دلیل بر مالکیتش نداریم، ولی دلیل بر عدم مالکیت آن هم نداریم و ازطرف دیگر منفعت محلّله هم دارد،«من أتلف مال الغیر فهو له ضامن» ممکن است کسی بگوید در صورتی که منفعت محلّله پیدا کند،چرا مالکیت نداشته باشد، فلذا در این شرائط هم مالکیت دارد و هم مملوک هم است، حضرت امام (ره) می فرماید بر هیچکدام دلیل نداریم، یعنی نه دلیل بر عدم مالکیت داریم و نه دلیل بر مالکیت، اما منفعت محلّله دارد. ولی بنده می گویم بعید نیست که بگوییم حتی در جایی که منفعت محلّله دارد، مالکیت هم داشته باشد. متن تحریر الوسیله ۱- کلّ ما لا یملکه المسلم کالخمر و الخنزیر لا ضمان فیه لو أتلفه. چون ملکیت ندارد و شرع مقدس ملکیت آن را لغو کرده است و مسلمان نمی تواند از آن استفاده کند، از آنجا که مالکیت و مملوکیتی در آنها نیست، پس ضمانی هم نیست، اگر کسی بگوید پیش نصرانی ها ملکیت دارد، این خلف فرض است، زیرا فرض ما این است که در حیطه مسلمان است. ۲- و ما لم یدلّ دلیل علی عدم قابلیته للملک یتملک لو کان له منفعه عقلائیه، و فی إتلافه ضمان الإتلاف کما فی سائر الأموال. مثالی که برای این فرع می تواند مطرح کرد دم و خون است. مالکیت ذمی نسبت به خمر و خنزیر المسأله السابعه: ما یملکه الذّمی کالخنزیر مضمون بقیمته عند مستحلیه، و فی الجنایه علی أطرافه الأرش. مسئله هفتم راجع به ذمی است، باید توجه داشت که ذمی می تواند مالک خمر و خنزیر بشود،اما به شرط اینکه به شرائط و قواعد ذمه عمل کند، «بربط، ساز» را هم مالک می شود، اما به شرط اینکه استتار داشته باشد، یعنی آشکارا نزند. پرسش چرا حضرت امام در بربط قید استتار را بیان کرده،اما در خنزیر قید استتار را نیاورده است و فقط فرمود ذمی مالک خنزیر می شود،البته اگر به شرائط ذمه عمل کند، فلذا اگر کسی خنزیر ذمی را تلف کند ضامن است؟ پاسخ اینکه حضرت امام (ره) در خنزیر قید استتار را نیاورده،برای این است که خنزیر استتار بردار نیست، چون خنزیر باید در مزرعه بچرد و در مسیر رفت و آمد داشته باشد،اما در بربط استتار معنا دارد ولذا ایشان هم قید استتار را در آن آورده است. اگر کسی بر خنزیر ذمی جنایت وارد کند، یعنی پایش را لنگ کند، یا چشمش را کور نماید،باید ارش آن را بپردازد، یعنی اگر خودش را بکشد، ضمان دارد و اگر جنایت بر اطرافش وارد کند، ارش دارد. فروع الأول: لو أتلف علی الذمی خمراً أو آله من اللهو و نحوه مما یملکه الذمی فی مذهبه، ضمنها المتلف و لو کان مسلماً، و لکن یشترط فی الضمان قیام الذمی بشرائط الذّمه، و منه الاستتار فی نحوها، فلو أظهرها و نقض شرائط الذّمه فلا احترام لها، و لو کان شیء من ذلک لمسلم لا یضمنه الجانی متجاهراً کان أو مستتراً. حضرت امام خنزیر را از خمر جدا کرده، چون در خنزیر استتار شرط نیست،ولی در بقیه استتار شرط است،اگر خمر و یا سازی، در خانه ذمی است و آشکار نیست، چنانچه مسلمانی آن را تلف کند ضامن است، به شرط اینکه ذمی به شرائط ذمه عمل کند و استتار را هم رعایت کند. فلو أظهرها و نقض شرائط الذّمه فلا احترام لها. اگر خمر را به صورت اشکارا بفروشد یا بسازد و علناً ساز بزند، در این صورت نه خمرش احترام دارد و نه بربط و سازش. «و لو کان شیء من ذلک لمسلم لا یضمنه الجانی متجاهراً کان أو مستتراً» اگر خمر و یا آلات لهو مانند: بربط و امثالش مال مسلمان باشد، چنانچه کسی آن را تلف کند ضامن نیست خواه استتار داشته باشد یا استتار نداشته باشد، چون استتار و عدم استتار در ذمی شرط است نه در مسلمان. رویات ۱: ما رواه مسمع، عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إنّ أمیر المؤمنین علیه السلام رفع إلیه رجل قتل خنزیراً فضمّنه، و رفع إلیه رجل کسر بربطاً فأبطله» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۶ من أبواب موجبات الضمان، الحدیث۱، چرا در اولی ضمان است، اما در

دومی ضـمان نیست؟ در اولی که ضـمان نیست،چون اسـتتار در آن شـرط نیست، یعنی اسـتتار امکـان نـدارد، امـا در دومی که حکم به ضـمان کرد، چون اسـتتار در آن شـرط است و طرف رعایت اسـتتار را نکرده است فلذا حضـرت حکم به عدم ضـمان نموده است. خلاـصه فرق است بین خنزیر و بربـط و سـاز،خنزیر قابل اسـتتار نیست ولـذا مطلقا ضامن است،اما ساز و بربط قابل اسـتتار است ، معلوم می شود که این مسیحی و نصرانی شرط استتار را رعایت نکرده است. روایت غیاث بن إبراهیم ۲: ما رواه غیاث بن إبراهیم،عن جعفر،عن أبیه (علیه السـلام) فی حدیث،:«أنّ علیّاً (علیه السلام) ضمن رجلًا أصاب خنزیراً لنصرانیّ» همان مدرک،الحدیث۲، نعم لو کان الخمر أو آله اللهو تحت تصرف مسـلم فهو لا یملکه فلا یکون فی إتلافهما أی ضـمان. خلاصه مطـالب گذشـته الف: چیزی را که مسـلمان مالک نمی شود ماننـد خمر و خنزیر، چنانچه کسـی آن را تلف کنـد، تلف کننـده ضامن نیست. ب: چیزی که مالکیت نـداشت، چون منفعت محلّله نداشت،اگر در مرور و گذشت زمان،منفعت محلّله پیدا کند، مسـلمان آن را مالک می شود و چنانچه کسـی آن را تلف کند حتماً ضامن است. ج: اگر کسـی خنزیر کافر ذمی را تلف کند مطلقاً ضامن است،چرا؟ چون خنزیر اسـتتار و عـدم اسـتتار نـدارد، یعنی در خنزیر اسـتتار شـرط نیست. د: اگر مسـلمانی،خمر یا بربط و ساز ذمی را تلف کند، این بر دو قسم است، اگر عمل به شـرائط ذمه کرده و اسـتتار را رعایت نموده حتماً ضامن است، چرا؟ چون طرف عمـل به شـرائط ذمه کرده فلـذا در داخـل خـانه خود آزاد است. امـا اگر عمـل به شـرائط ذمه نکنـد،هیچگـاه ضمانی نخواهـد بود، از روایات هم معلوم می شود که چرا حضـرت می فرمایـد خنزیر را ضامن است، اما بربط و ساز را ضامن نیست، زیرا خنزیر اسـتتار بردار نیست، اما بربط و ساز اسـتتار بردار است. آخرین فرع این بود که اگر مسـلمانی، خمر و بربط را در اختیار داشته باشـد، مطلقاً ضـمان ندارد،چه اسـتتار داشـته باشد و چه اسـتتار نداشـته باشد. المسأله الأولی: الخمر الّتی تتخذ للخل محترمه لا یجوز إهراقها،الخ، اگر مسـلمانی، سرکه درست می کند تا آن را بفروشد، «سرکه» اولش خمر است و بعداً می شود خل و سرکه، آیا کسی حق دارد آن را در حال خمر بودنش تلف کند و بگوید این خمر است و خمر برای مسلمان مالیت نـدارد؟ چنین حقی را ندارد، چون آن مقدمه ی حلال است ولذا اگر آن را بریزد و از بین ببرد ضامن خواهد بود. همچنین اگر مواد آلاـت لهو مسلمانی را از بین ببرد ضـامن است، یعنی اگر هیـأت و تشـکیلات آلاـت لهو مسلمانی را از بین ببرد، ضـامن نیست، امـا اگر مـواد و چـوب و سـایر مـواد آن را از بین بـبرد ضـامن است، هیئت را ضـامن نیست، چون هئیتش برای مسـلمان مالیت ندارد، اما موادش را ضامن است. در «بت» نیز چنین است،یعنی اگر کسـی هیئت آن را از بین ببرد، ضامن نیست، اما اگر ماده اش را بسوزانـد و از بین ببرد ضامن است،مگر اینکه در بت یک اسـتثنای قائل بشویم و بگوییم بت چون مقدمه ی عبادت و پرستش است، فلذا در بت می توانیم بگوییم که هیچکدامش ضمان ندارد، نه هیئتش و نه ماده اش. متن تحریر الوسیله الخمر الّتی تتخـذ للخلّ محترمه لا یجوز إهراقها، و یضـمن لو أتلفها، و کذا مواد آلات اللهو و القمار محترمه، و إنّما هیئتها غیر محترمه لاـ مضـمونه إلّـا أن یکون إبطـال الهیئه ملازماً لاتلاف الماده، فلا ضـمان حینئـذ. المسأله الثانیه: قاروره الخمر و کـذا سائر ما فیه الخمر محترمه،ففی کسـرها و إتلافهـا الضــمان، و کــذا محــال آلاـت اللهـو و محفظتهـا. حـال اگر مسـلمان، خمری دارد یا کـافر،خمری دارد که آشـکار است، چنانچه کسـی آن را بریزد و از بین ببرد ضامن نیست، اما اگر چوبی بردارد و ظرف آن را بشـکند و از بین ببرد، حتماً ضـمان دارد. محفظه ی آلات لهو هم احترام دارد و اگر کسی آن را از بین ببرد ضامن خواهد بود. فرع دوم فرع دوم این است که اگر حیوان کسـی از طویله خودش بیرون آمـد و داخل زراعت مردم شـد و آن را خراب کرد یا آسـیبی به آن رساند،یا اینکه چیزی از آن خورد،آیا صاحب حیوان ضامن است یا نه؟ اسلام در اینجا عرف را ملاک قرار داده است، مثلاً زن در خانه «شوهر» جهیزیه ای دارد،الآن می خواهد از شوهرش جدا بشود، شوهر می گوید مال من است، زن ادعا دارد که مال من است، در اینجا چه باید کرد؟ امام صادق (علیه السلام) می فرماید: اینجا به عرف مراجعه می کنیم و عرف می

گویـد مال زن است، چرا؟ چون همه مردم می بینند هنگامی که این دختر از خانه پدر، وارد خانه شوهر می شود،با این جهیزیه وارد می شود، پس معلوم می شود که این جهیزیه مـال زن است. در «مانحن فیه» هم حضـرت فرق قائل می شود بین روز و بین شب، و می فرماید اگر حیوان در روز چنین کاری را انجام بدهد، صاحب حیوان ضامن نیست، چرا؟ چون صاحب زراعت باید در روز حافظ و نگهبان زراعتش باشـد، فلـذا اگر حیوانی، در روز وارد زراعت کسـی بشود و آن را لگد مال کند و آسـیبی به آن برسانـد، صـاحب حیوان ضامن نیست،چرا؟ به جهت اینکه مردم نمی تواننـد حیوان خود را شب و روز در طویله نگهـداری کننـد. امـا اگر حیوان، این کار را در شب انجام بدهـد، صاحب حیوان ضامن است، چرا؟ چون رسم نیست که صاحب زراعت هم شب از زراعت خود نگهبانی دهد و هم شب، فلذا در شب وظیفه صاحب حیوان است که حیوان خود را در طویله ببندد.

ص: ۷۸

هرگاه حیوان کسی به زراعت دیگری ضرر و آسیب بزند کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: هرگـاه حیـوان کسـی به زراعت دیگری ضـرر و آسـیب بزنـد سـخن در بـاره این است که اگر حیوان کسـی،زراعت دیگری را بهم بزنـد، کـدام یکی از اینها ضامن است؟ تفصـیل بین روز و شب ما در اینجا سه روایت داریم که تا حـدی مطابق عرفند و آن این است که اگر این حیوان در روز روشن وارد زراعت کسی بشود و ضرری به آن بزند و یا چیزی از آن بخورد، صاحب حیوان ضامن نیست، بلکه باید صاحب باغ و زراعت متضـرر بشود، چرا؟ چون این حیوان،حیوان چرنده است و چریدن هم در روز ممکن است نه در شب، خلاـصه زمـان سابق، مثل زمان ما نبوده که حیوانات (گاو،گوسـفند و امثالش) را ببندنـد و تربیت کننـد، سابقاً حیوانات همه چرنـده بودنـد،یعنی در بیان می رفتنـد و از علف آنجا می چریدنـد و شـکم را پر می کردند. بنـابراین،روز روشـن حق حیـوان است که از طـویله اش بیرون برود و بچرد،این صـاحب زراعت است که بایـد مـواظب بـاغ و زراعت خـود باشـد تـا حیـوان کسـی وارد بـاغش نشـود. امـا در شب عکس است، یعنی اگر در شب حیوان کسـی وارد بـاغ یا زراعت دیگری بشـود، صـاحب حیـوان ضـامن است،چرا؟ چـون حیـوان نبایـد شب را در بیرون باشـد، زیرا شب موقع چریـدن نیست، از طرفی صاحب زراعت هم نمی تواند بیست و چهار ساعت باغ و زراعت خود را بپاید ولذا شب هنگام صاحب حیوان ضامن است نه صاحب باغ. دلیل مسئله در این زمینه هم روایت داریم و هم تا حدی مطابق عرف است. منتها حضرت امام (ره) دو صورت را استثنا می کند: ۱: یک صورت اینکه اگر روز روشن صاحب حیوان، حیوان خودش را به همین منظور از طویله و محلش بیرون کنـد،یعنی به منظـور اینکه وارد زراعت کسـی بشـود و خرابی ببـار بیـاورد، به همین عنوان حیوان خودش را رها کنـد، در اینجـا می فرمایـد صاحب حیوان ضامن است هر چنـد روز روشن هم باشـد. به بیان دیگر درست است که کار حیوان این است که در روز روشن بچرد، اما صاحب حیوان عمداً آن را رها می کند که وارد زراعت مردم بشود و ضرر بزند. ۲: یکی اینکه شب باشد،اما زلزله بیاید و حیوان درب طویله را بشکند و فرار کند، چون حیوانات قبل از وقوع زلزله صدای زلزله را می شنوند، فرض کنید حیوانات درب طویله را می شـکنند و بیرون می آیند و وارد زراعت مردم می شوند و به آن ضـرر وارد می کنند، در اینجا صاحب حیوان ضامن نیست. بنابراین،گاهی اسـتنثا بر اولی است، و گاهی استثنا بر دومی است، در اولی صاحب حیوان ضامن نیست، مگر اینکه برای همین کار رها کند،در دومی باید صاحب حیوان ضامن باشد، چرا؟ چون شب است، ولی

بنده ی خدا چه کند، قضا و قدر آمد وضع را بهم زد، حیوان بیرون رفت و باغ کسی را خراب کرد، ما فعلاً در این دو استثنا بحث نداریم، بلکه بحث ما در اصل قاعده است که آیا این قاعده در روایات ما آمده است یا نه؟ این قاعده در سه روایت آمده است، یکی از آنها روایت سکونی است. نظر محقق ولی مرحوم محقق می فرماید این روایت ضعیف است و حال آنکه همه علمای ما به روایات سکونی و نوفلی عمل کرده اند، محقق این قاعده را قبول نمی کند،یعنی قاعده شب و روز را قبول نمی کند و می گوید روایت ضعیف است، چرا؟ چون در سند روایت سکونی و نوفلی است. اما دو روایت دیگر داریم که داستان سلیمان و داوود را نقل می کند، قصص قرآن برای منبر بسیار چیز خوبی است، اما به شرط اینکه انسان قدرت تجزیه و تحلیل هم داشته باشد، جناب داوود پیغمبر نشسته بود که دو نفر وارد شدند، یکی صاحب باغ و زراعت بود و دیگری صاحب حیوان،صاحب باغ گفت، صاحب حیوان آمده و باغ مرا بهم زده، در اینجا داوود (علیه السلام) فرمود شب بوده یا روز؟ اگر روز بوده، تقصیر مال شماست، چون این حیوان اگر بخواهد بچرد،کی بچرد، شب که نمی شود، روز هم اگر نچرد که نمی شود. بلی، اگر شب باشد،صاحب حیوان ضامن است، چرا؟ چون باید شب حیوان خود را می بست که نبسته، آنگاه بین داوود و سلیمان در وجه ضمان اختلاف پیش آمد، چون بنا شد اگر چنین کاری در شب صورت گرفته باشد، باید صاحب حیوان ضامن باشد، چه قدر؟ جناب سلیمان گفت، پشم و شیرش تا یکسال مال صاحب باغ باشد، پدر (حضرت داوود)گفت خودِ این حیوان ملک صاحب باغ باشد. «رقبه» مال او باشد،آیه که می فرماید: «وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ» (۷۸)، کلمه «نفشت» همان شب را می گوید که حیوان برود و باغ کسی را بهم بزند. در هر صورت ما کار به اختلاف داوود و سلیمان نداریم که پدر می گوید رقبه، پسر می گوید درآمد این گوسفندان. ولی از این داستان معلوم می شود که این قاعده یک ضابطه ای بوده، یعنی صرفاً یک ضابطه تعبدی نبوده، بلکه یک ضابطه ی عقلایی بوده، امام (علیه السلام) که آن را نقل می کند، با این نقلش نمی خواهد قصه بگوید، بلکه می خواهد آموزنده باشد که برای ما هم میزان این است. روایات ۱: محمد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد (یا یحیی است یا عیسی و یا خالد) ، عن محمد بن عیسی (محمد بن عیسی بن عبید بغدادی) ، عن عبدالله ابن المغیره ، عن السکونی ،عن جعفر عن أبیه ، عن علیّ(علیه السلام) قال: «کان علیّ (علیه السلام) لا یضمن ما أفسدت البهائم نهاراً و یقول: علی صاحب الزرع حفظ زرعه و کان یضمن ما أفسدت البهائم لیلاً» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۴۰ من أبواب موجبات الضمان ، الحدیث ۱. ۲: و عن محمد بن یحیی(عطار قمی) ، عن محمد بن الحسین(أبی الخطاب،متوفای:۲۶۲،) ، عن یزید بن إسحاق، عن هارون بن حمزه قال: سألت أبا عبدالله(علیه السلام) عن البقر و الغنم و الابل تکون فی الرعی [المرعی] فتفسد شیئاً ، هل علیها ضمان؟ فقال: «إن أفسدت نهارا فلیس علیها ضمان من أجل أن أصحابه یحفظونه ، و إن أفسدت لیلاً فانّه علیها ضمان» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۴۰ من أبواب موجبات الضمان ، الحدیث ۳. ۳: و عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد ، عن الحسین بن سعید (اهوازی) عن بعض أصحابنا ، عن المعلی أبی عثمان ، عن أبی بصیر قال: سألت أبا عبدالله(علیه السلام) عن قول الله عزوجل: «وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ» فقال:« لا یکون النفش إلّا باللیل إنّ علی صاحب الحرث أن یحفظ الحرث بالنهار ، و لیس علی صاحب الماشیه حفظها بالنهار إنّما رعیها بالنهار ، و أرزاقها فما أفسدت فلیس علیها ، و علی أصحاب الماشیه حفظ الماشیه باللیل عن حرث الناس فما أفسدت باللیل فقد ضمنوا و هو النفش ، و أنّ داود(علیه السلام) حکم للّذی أصاب زرعه رقاب الغنم و حکم سلیمان(علیه السلام) الرّسل و الثلّه و هو اللبن و الصوف فی ذلک العام» الوسائل: ۱۹ ، الباب ۴۰ من أبواب موجبات الضمان ، الحدیث ۴. حضرت که این داستان را از قرآن نقل می کند، معلوم می شود که حکم شرعی همین است،چون داستانهای قرآن،داستانهای سرگرم کننده نیست، بلکه آموزنده است، گاهی عقاید می گوید، گاهی احکام می گوید،و گاهی اخلاق می

گویـد و گـاهی سیاست برای ما می گویـد. بنابراین، ظاهراً مسئله خوب است، فقط مرحوم محقق می فرمایـد روایات ضـعیف است، ولی اگر مجموع را نگـاه کنیم، روایـات ضـعیف نیست،چرا؟ «لأنّ بعضـهم یـدعم بعضاً» هر کـدام دیگری را کمک می کند، فقط امام (ره) دو صورت را استثنا می کند. متن تحریر الوسیله الثانی: إذا جنت الماشیه علی الزرع فی اللیل ضمن صاحبها ، و لو کان نهارا لم یضـمن ، هذا إذا جنت الماشیه بطبعها و أما لو أرسـلها صاحبها نهارا إلی الزرع فهو ضامن ، کما أنّ الضمان باللیـل ثـابت فی غیر مورد جری الأـمر علی خلاـف العـاده مثـل أن تخرب حیطان المربض بزلزله و خرجت الماشیه أو أخرجها السارق فجنت ، فالظاهر فی المثال و النظائر لا ضـمان علی صاحبها. الثالثه: دیه الکلاب بما عرفت دیه مقدرّه شرعیه، لا أنّها قیم فی زمان التقـدیر، فحینئـذ لا یتجاوز عن الـدّیه و لو کانت قیمتها أکثر أو أقل. ما قبلًا این مسئله را خوانـدیم، ولی حضـرت امام (ره) در اینجـا متـذکر است، بایـد توجه داشت که برای چهـار سـگ دیه معین شـده و آن عبـارت است از چهل درهـم، بیست درهم،یا یک کبش. حضـرت امام(ره) می فرمایـد ما متعبدیم که قیمت همین است، اگر انسانی، سگ کسـی را تلف کند، دیه اش یـا چهـل درهـم است یـا بیست درهم، و یـا یـک کبش، اگر در بـازار قیمتش بالاـ باشـد،بـاز می گویـد مـا متعبـد به شـرع هستیم،بایـد یا چهل درهم را بدهد یا بیست درهم را، و یا یک کبش را، امام می فرماید ما متعبد به این سه تا هستیم، حالا اگر قیمت سگ در بازار آزاد بالا باشـد، همین را بایـد بدهیم. ولی ما احتمال دادیم که این روایات جنبه زمانی داشـته باشد،در آن زمان قیمتش این بوده است. علاوه براین، روایات منصرف از جایی است که فاصله زیاد باشد، حال اگر یک حیوانی است که آن را برای پیدا کردن جثه های مرده ها در زلزله ها و خرابی ها آموزش داده اند، یا سگی را تربیت کرده اند برای کشف مواد منفجره، مثلاً کسـی که می خواهد سوار هواپیما بشود، باید بررسـی بشود که آیا با خود مواد منفجره دارد یا نه؟ از طریق سگ های آموزش دیـده می فهمنـد که دارد یا نـدارد. یا سـگی را آموزش داده انـد برای کشف مواد مخدر، حالا اگر کسـی چنین سگی را تلف کند، آیا می شود گفت که باید چهل درهم یا بیست درهم بدهد یا یک کبش؟! این از نظر عرف ظلم محسوب می شود، فلذا ما باید متشابهات را به محکمات ارجاع دهیم. فرمایش حضـرت امام (ره) تعبد خوبی است،ولی طبق راهنمایی و فرمـایش خود ایشان نبایـد زمان و مکان را هم نادیـده گرفت. و حال آنکه ایشان در اینجا زمان و مکان را نادیـده گرفته است. بنـابراین، اگر واقعاً قیمتش از چهل کمتر است،همان اربعون را می دهنـد،و اگر از چهل بالاتر است،بایـد قیمت بالاتر را بدهـد. مسأله سوم تـا کنون بحث مـا در این بود که سـگ طرف را تلف می کرد، مثلاً تیر انـداخت و بدینوسیله او را تلف کرد، یا با چوب به مغزش زد و تلف کرد. ولی در این مسئله سوم بحث مـا در بـاره غصب است ، به این معنا که طرف قلاده بر گردنش انـداخت و آن را در خـانه اش برد، آنگـاه یا آن (سگ) را تلف کرد،یا اینکه در آنجا تلف شـد. به بیان دیگر، این خودش دو حـالت دارد، یعنی اگر غصب کرد و بعـد از غصب یـا تلف می کنـد یـا تلف می شود(یتلِف أو یتلَف) یا خود غاصب تلف می کنـد یا خود سگ در اثر مرض می میرد. دیـدگاه حضـرت امام خمینی (ره) آنجا که غصب می کنـد و بعد از غصب تلف می کنـد،امـام (ره) می فرمایـد قیمت سوقی میزان نیست، قیمت همـان است که در روایـات آمـده، آن روایـات اطلاـق دارد، یعنی روایـاتی که می گفت دیه سـگ این است، اطلاق دارنـد،هم غاصب را می گیرد و هم غیر غاصب را. اما اگر غصب کنـد ، اما اتلاـف نباشـد،مریض بشود و در اثر بیمـاری و مریضـی بمیرد، در آنجا دیه نـدارد و این روایات شامل چنین موردی نمی شود، باید سـراغ قیمت سوقیه برویم، چرا؟ چون مرجع در آنجا «علی الید ما أخذت حتّی تؤدی» گفتیم عین بر ذمه اش است تا روزی که عین را تبـدیل کنـد به قیمت. بنـابراین، در اتلاـف مرجع روایات است، دیه در جایی است که اتلاف باشـد. روایات ۱: عن الولید بن صبیح، عن أبی عبد الله علیه السـلام قال:«دیه کلب السلوقی أربعون درهماً» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۱۹ من أبواب دیات النفس، الحدیث۱، مراد از دیـه، یعنی اتلاـف اسـت. ۲: عـن أبی بصـیر، عـن أبی عبـد الله علیـه السـلام « و دیـه کلـب الغنم

کبش».همان مدرک،الحدیث ۲، خلاصه آنجا که اتلاف باشد، پای دیه در کار است و مرجع هم این روایات است. اما آنجا که اتلاف نباشد، درست است که من آن را غصب کرده ام، ولی در اثر بیماری مرده و از بین رفته،در این صورت مرجع این روایات نیست، بلکه مرجع عبارت است از: «علی الید ما أخذت حتّی تؤدّی» و آن قیمت سوقیه است. بیان حضرت امام (ره) این است، منتها من بیان ایشان را توضیح می دهم، فههنا مرجعان، اگر اتلاف باشد، المرجع روایات الدّیه، اما اگر تلف باشد،مرجع روایات اتلاف نیست، بلکه مرجع عبارت است از: «علی الید ما أخذت حتّی تؤدّی» و باید قیمت سوقیه را بدهد. آنگاه ایشان(حضرت امام) از صاحب جواهر یک فتوایی را نقل می کند و می گوید این فتوا وجیه نیست، صاحب جواهر می گوید در صورت اتلاف اگر قیمت سوقیه بالا ـ برود، باید «اعلی القیم» را بدهد، چرا؟ چون این آدم دو حیثیت دارد، یک حیثیت اتلافی دارد که آن دیه است، یک حیثیت ضمانی دارد و آن قیمت سوقیه است، یعنی این آدم اگر اتلاف کند و قیمت برود بالاـاین دارای دو حیثیت است: الف: من جهه أتلف،فلذا دیه است. ب: و من جهه ضمان دارد و آن قیمت سوقیه است، ولذا می گوید:« اعلی القیم» را باید بدهد. امام می فرماید وجیه نیست، چرا؟ «لإطلاق الروایات»،روایاتی که ما داریم مطلق است ولذا ایشان متعبد به این روایات است،خواه قیمت سوقیه بالا برود یا قیمت سوقیه بالا نرود، متن تحریر الوسیله لو غصبها غاصب فإن أتلفها بعد الغصب فلیس علیه إلّا الدّیه المقدّره- چرا؟ چون روایات داریم- و احتمال أنّ علیه أكثر الأمرین منها و من قیمتها السوقیه غیر وجیه- چرا؟ لإطلاق الروایات- و أمّا لو تلفت تحت یده و بضمانه فالظاهر ضمان القیمه السوقیه لا الدّیه المقدّره علی إشكال- من وجه این اشکال متوجه نشدم که چرا اشکال است، روایات تلف را نمی گیرد، روایات دیه اتلاف را می گیرد،مگر اینکه کسی بگوید روایات دیه هم اتلاف را می گیرد و هم تلف را، چرا؟ چون غصب کرده- کما أنّه لو ورد علیها نقص و عیب فالأرش علی الغاصب. حال اگر سگ را با یک چیزی زد و پای او شکست یا چشمش کور شد،باید ارش بدهد.

ص: ۷۹

آیا جنایت بر کلب و سگی که دیه مقدره دارد، موجب ضمان است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا جنایت بر کلب و سگی که دیه مقدره دارد، موجب ضمان است؟ بحث ما در باره سگی است که دیه مقدر دارد، مانند کلب الصّید که دیه اش یکصد درهم است، حال اگر کسی به این سگ جرح و زخمی وارد کرد، باید ارش بدهد، باید دید که ارش آن چگونه است؟ حضرت امام در مقام بیان کیفیت ارش است. فرض کنید کلب الصّید که دیه اش چهل درهم است، کسی پای آن را شکست به گونه ای که قیمتش پایین آمد،مثلاً اگر قیمتش در بازار یکصد درهم بود، الآن قیمتش به ده درهم تنزل پیدا کرده است،چه رقم دیه بدهیم؟ می گوید آن را در بازار می برند تا ببینند قیمت صحیحش در بازار چند است، فرض کنید صحیحش در بازار یکصد درهم بود،الآن که پایش شکسته،قیمتش به ده دینار تنزل پیدا کرده، تفاوت ده درهم با یکصد درهم،نه دهم است در واقع از قیمت این سگ نه دهم کم شده است،به همین نسبت (نه دهم) از دیه می گیریم به او (صاحب کلب) می دهیم، فرض کنید دیه اش چهل درهم است،نه دهمش چه قدر می شود؟ سی و شش درهم،ما باید سی و شش درهم را به صاحب سگ بدهیم. متن تحریر الوسیله المسأله الرابع: لو جنی علی كلب له دیه مقدّره فالظاهر الضمان

، لکن تلاحظ نسبه الناقص إلی الکامل بحسب القیمه السوقیه ، فیؤخذ بالنسبه من الدیه، فلو فرض أنّ قیمته سلیماً مائه دینار و معیباً عشره دنانیر ینقص عشرما هو المقدر. اگر بر سگی جنایت کند که دارای دیه مقدره است ، ظاهراً ضمان دارد ؛ لیکن نسبت ناقص به کامل به حسب قیمت بازار ، ملاحظه می شود ، پس به این نسبت از دیه گرفته می شود. به بیان دیگر، فرض کنید قیمت سگ یکصد درهم است،وقتی پایش را شکستند،قیمتش تنزل پیدا کرد و شد ده درهم،تفاوت ده درهم با یکصد درهم،نه دهم است، پس در واقع نه دهم از قیمت این سگ کم شده،ما باید به این آدم نه دهم از دیه را بدهیم. الرابع من اللواحق فی کفّاره القتل اگر یک نفر مؤمنی را بخاطر ایمانش به قتل رساند و کشت، قاتل حتماً جهنمی و مرتد است، اما اگر مؤمنی را بخاطر ایمانش نکشت،بلکه بخاطر اختلافات شخصی -که با همدیگر داشتند- کشت، اولاًـ حکم قاتل قصاص است،اگر اولیای دم قصاص کردند، مسئله خاتمه پیدا می کند،چون خون در مقابل خون قرار گرفته. اما اگر اولیای «دم» قصاص نکردند، بلکه راضی به دیه شدند، قاتل علاوه بر پرداخت دیه ، باید سه کار دیگر هم انجام بدهد تا خود را بشوید: اولاً: باید بنده ای را آزاد کند. ثانیاً:باید شصت روز روزه بگیرد. ثالثاً: باید شصت مسکین را اطعام کند. به بیان دیگر اگر کسی عمداً مؤمنی را به قتل برساند و بکشد،علاوه بر دیه، «کفاره الجمع» هم دارد. اسلام نه تنها علاقه دارد که خون مسلمانی جبران بشود،بلکه می خواهد خودِ قاتل هم انسان سالم و پاک بشود، چون با این گونه کار های عبادی،روح انسان پاک می شود، مثلاً غلامی را آزاد کند، شصت روز را روزه بگیرد، شصت مسکین را هم اطعام نماید، این خودش طاقت فرسا است،فلذا همین ها سبب می شود که روحش هم پاک بشود. آیا قتل خطأ و شبه «العمد »علاوه بر دیه، کفاره نیز دارد؟ اما اگر قتلش از قبیل قتل عمد نیست، بلکه یا قتل خطأ است یا شبه العمد، در آنجا هم باید قاتل خودش را شست و شو بدهد، منتها به شدت اولی نیست، در اولی کفاره جمع است،ولی در دومی کفاره تخییر یا ترتیب است، یعنی یکی از سه چیز را انجام بدهد یا به صورت تخییر و یا به صورت ترتیب، مثلاًـ در درجه اول عتق رقبه کند، اگر امکان نداشت، شصت روز را روزه بگیرد و اگر آنهم نشد، شصت مسکین را اطعام کند. تمام اینها برای این است که روح قاتل صاف و پاک بشود، یعنی قاتل علاوه براینکه باید دیه بدهد، خودش هم آدم سالم وپاک بشود. الرابع من اللواحق فی کفاره القتل چهارم از ملحقات در کفاره قتل است. المسأله الأولی: تجب کفاره الجمع فی قتل المؤمن عمداً و ظلماً ، و هی عتق رقبه مع صیام شهرین متتابعین و إطعام ستین مسکیناً. یعنی کفاره جمع در قتل مؤمن عمدا و از روی ظلم واجب است ؛ و این کفاره عتق رقبه با روزه ی دو ماه پی در پی و اطعام شصت فقیر است. لا خلاف بین الأصحاب علی وجوب کفّاره الجمع بقتل العمد و یدلّ علیه صحیحه عبد الله بن سنان. متن روایت عبد الله بن سنان ۱: محمد بن یعقوب ، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، و عن محمد ابن یحیی، عن أحمد بن محمد جمیعاً ، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان و ابن بکیر جمیعاً ، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: سئل عن المؤمن یقتل المؤمن متعمداً ، هل له توبه؟ فقال:« إن کان قتله لإیمانه فلا توبه له، و إن کان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنیا فان توبته أن یقاد منه، و إن لم یکن علم به انطلق إلی أولیاء المقتول فأقرّ عندهم بقتل صاحبهم فان عفوا عنه فلم یقتلوه أعطاهم الدّیه و أعتق نسمه و صام شهرین متتابعین و أطعم ستین مسکینا توبه إلی الله عزوجل» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۹ من أبواب القصاص فی النفس،الحدیث ۱، روایت سماعه ۳: و رواه العیاشی فی تفسیره عن سماعه ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) وزاد: ولکن یقاد به ، و الدیه إن قبلت قلت: فله توبه؟ قال: «نعم یقتق رقبه و یصوم شهرین متتابعین و یطعم ستین مسکینا و یتوب و یتضرع ، فأرجو أن یتاب علیه» همان مدرک،الحدیث ۳، روایت أبی المغرا ۴:و باسناده عن ابن أبی عمیر ، عن أبی المغرا ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) فی الرجل یقتل العبد خطأ قال: «علیه عتق رقبه، و صیام شهرین متتابعین ، و صدقه علی ستین مسکینا ، قال: فان لم یقدر علی الرقبه کان علیه الصیام ، فان لم یستطع الصیام فعلیه الصدقه» همان مدرک، الباب ۱۰، الحدیث ۴. اشکالی که بر این

روایت گرفته اند این است که این روایت راجع به عبد مقتول است، حر را شامل نیست. در جواب باید گفت که عبد مورد روایت است و کلمه ی عبد در کلام سائل آمده نه در کلام امام (علیه السلام) خلاصه بحث در این است که آیا أنثی،حرّ وطفل هم چنین است؟ می گوید: بلی، فرقی بینهم نیست،کلمه ی عبدی که در آنجا آمده، در کلام امام علیه السلام نیست، بلکه در کلام خودِ راوی است و قید در کلام راوی مفید مفهوم نیست، بنابراین،همه اینها را شامل می شود و در واقع می توان گفت که اولویت دارد، یعنی در جایی که عبد چنین حکمی داشته باشد،غیر عبد به طریق اولی دارای چنین حکم خواهد بود. استدلال به آیات باید توجه داشت که در این مسئله به آیات هم استدلال شده و آن عبارتند از: تجب الکفّاره بقتل الخطأ و شبه العمد و شبه العمد الّذی هو مندرج تحت الخطأ کفّارات مترتبه قال سبحانه: « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِ يرُ رَ قَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِ يرُ رَ قَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِ يرُ رَ قَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَ يْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»النساء: ۹۲) در این آیه اطعام نیامده، بلکه اطعام در حدیث آمده است. بنابراین، اگر آیه را با حدیث جمع کنیم، هر سه ثابت می شود. المسأله الثالثه: انما تجب الکفاره إذا کان القتل بالمباشره بحیث ینسب إلیه بلا تأول ، لا بالتسبیب کما لو طرح حجرا أو حفر بئرا أو أوتد و تدا فی طریق المسلمین فعثر عاثر فهلک ، فان فیه الضمان کمامر ، و لیست فیه الکفاره. وقتی کفاره واجب است که قتل به مباشرت او باشد ، به طوری که بدون تأویل، به او منسوب باشد ، نه به تسبیب او. انسان گاهی از اوقات خطأ کسی را می کشد، ولی گاهی یک چاهی را می کند، بجای اینکه درش را ببندد، نسبته،عابری از آنجا عبور کرد و در آن افتاد، در اینجا مسلماً این آدم ضامن دیه است،چرا؟ چون عمل به وظیفه نکرده است، اما به این آدم قاتل نمی گویند،ضامن دیه است، اما قاتل نیست، فرض کنید «شخص» یک چاقو یا خنجری را در دل زمین نصب کرد، متأسفانه یک آدم کور و نابینا از آنجا عبور کرد و روی آن افتاد و مرد، این آدم عمل به وظیفه خود نکرده،ولی نظرش قتل هم نبوده، در اینجا این آدم قاتل نیست، در عین حال باید دیه را بپردازد، امام می فرماید اگر گفتیم در قتل خطأ کفاره مترتب است، قرآن و حدیث نیز همین را گفت،این مال جایی است که طرف قاتل باشد نه اینکه فقط ضامن دیه باشد، در این دو مورد این آدم ضامن دیه است،اما قاتل نیست،چون قاتل به کسی می گویند که فعل به او نسبت داده بشود،البته این آدم سبب است، اما سبب غیر این است که قاتل باشد، چون قاتل به آدم مباشر می گویند. بنابراین، کفاره ای که در قتل عمد یا در شبه العمد و خطأ گفتیم،در صورتی است که طرف عنوان قاتل پیدا کند،خطأً یا عمداً و یا شبه العمد. اما اگر سبب باشد،دیه بر این او واجب است،اما کفاره ندارد. البته این مسئله بین امامیه است،ولی اهل سنت فرق نگذاشته اند بین قاتل و بین سبب، ولی روایات ما دارد که «قتل» یعنی طرف قاتل است،آیه هم می گوید و «من قتل مؤمناً خطأً»،به این آدم که چاه را کنده، قاتل نمی گویند و او قاتل هم نیست،ولو سبب قتل است، اما سبب قتل غیر از عنوان قاتل است.

ص: ۸۰

آیا احکامی که مربوط به قتل مرد مسلمان است، شامل زن مسلمان، صبی و مجنون هم میشود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:آیا احکامی که مربوط به قتل مرد مسلمان است، شامل زن مسلمان، صبی و مجنون هم می شود؟ سخن در باره قتل

مسلم است، اگر انسانی، مسلمانی را عمداً یا خطأً به قتل برساند و بکشد، شکی نیست که باید کفاره بدهد، یا کفاره جمع مانند قتل عمد یا کفاره ترتیب در قتل خطأ، «إنّما الکلام» در بعضی از اقسام است و آن اینکه آیا حکم و قانون زن را هم شامل است، یعنی اگر «مقتول» زن است، یا صبی را هم شامل است یا نه؟ آیا مجنون را هم شامل است یا شامل نیست؟ رابعاً، جنین را هم شامل است یا نه، یعنی جنینی که دارای روح است، خامساً، آیا جنینی که دارای روح نیست، او را هم شامل است یا نه (ولجت الروح أم لم تلج)؟ روایاتی که داریم سه روایت است. روایات ۱: محمد بن یعقوب ، عن علیّ بن إبراهیم ، عن أبیه ، عن ابن أبی عمیر عن حسین بن أحمد المنقری ، عن عیسی الضریر قال: قلت لأبی عبدالله(علیه السلام): رجل قتل رجلاً متعمدا ما توبته؟ قال: «یمکّن من نفسه ، قلت: یخاف أن یقتلوه قال: فلیعطهم الدّیه ، قلت : یخاف أن یعلموا ذلک ، قال: فلینظر إلی الدّیه فلیجعلها صرراً ثمّ لینظر مواقیت الصلاه فیلقها فی دارهم» الوسائل: ج ۱۹،الباب ۱۰ من أبواب القصاص فی النفس،الحدیث۱. در این حدیث کلمه ی «رجل» آمده فلذا ممکن است کسی بگوید زن (أنثی) را شامل نیست ۳: و باسناده عن الحسین بن سعید ، عن فضّاله بن أیوب ، عن أبان ابن عثمان ، عن إسماعیل الجعفی قال: قلت لأبی جعفر(علیه السلام): الرجل یقتل الرجل متعمداً ، قال: «علیه ثلاث کفّارات: یعتق رقبه ، و یصوم شهرین متتابعین، و یطعم ستین مسکیناً ، و قال: أفتی علی بن الحسین (ع) بمثل ذلک» همان مدرک،الحدیث ۳، ۵: و باسناده عن زرعه ، عن سماعه قال: سألته عمّن قتل مؤمناً متعمداً هل له من توبه؟ قال:« لا ، حتّی یؤدی دیته إلی أهله ، و یعتق رقبه ، و یصوم شهرین متتابعین ، و یستغفر الله و یتوب إلیه و یتضرع ، فانی أرجو أن یتاب علیه إذا فعل ذلک ، قلت: فان لم یکن له مال؟ قال: یسأل المسلمین حتی یؤدی دیته إلی أهله» همان مدرک، الحدیث ۵، بنابراین، در روایات ما یا کلمه ی «رجل» است یا کلمه ی«مؤمن»،آیا شامل زن (أنثی)، صبی، مجنون هم می شود یا نه؟ مسلماً زن (أنثی) را شامل است،چون در تمام ابواب فقه زن و مرد با همدیگر شریکند. فلذا هردو را شامل است،یعنی بعید است که اسلام نسبت به مرأه بی اعتنا باشد و این را از خصائص رجل قرار بدهد. پس در روایات یا کلمه ی رجل است یا کلمه مؤمن؟ مسلماً کلمه «رجل» أنثی را شامل است، زیرا مؤمن ومؤمنه در احکام جزای شریکند، البته ممکن است دارای مراتب باشد، علاوه براین، خود شما در همه ابواب فقه می گویید کلمه ی «رجل» جنبه ی مثالی دارد، یعنی من باب مثال این را گفتیم. بنابراین، «لا شک» بر اینکه رجل مرأه را هم شامل است،بعید است که اسلام نسبت به مرأه بی اعتنا باشد و این را از خصائص رجل قرار دهد. اما صبی را چطور، آیا شامل است یا نه؟ صبی را هم شامل است،حتی مجنون را هم اگر از خانواده اسلامی است یا خودش سابقه اسلام دارد، بعید نیست که بگوییم همه اینها را شامل است، در حقیقت کلمه ی مؤمن یا کلمه ی« رجل» جنبه نمونه و مثال دارد، چون طرف نمی تواند همه اقسام را جمع کند و سوال کند و بگوید: یابن رسول الله! «ما تقول فی الرجل المقتول و المرأه المقتوله و الصبی المقتول و المجنون المقتول»، بلکه در نظرش رجل و مؤمن را به عنوان مثال مطرح کرده است، خصوصاً کلمه ی مؤمن،مؤمنه را هم شامل است، چون شما می گویید:« طلب العلم فریضه علی کلّ مسلم»، مسلم، زن را هم شامل است. بنابراین، بعید نیست که کلمه ی «رجل» و مؤمن،صبی را هم را شامل باشد، أنثی را هم شامل باشد، مجنون را هم شامل باشد. حکم جنین اما جنین چطور؟ اسلام با جنینی که روح در آن دمیده باشد مانند یک انسان کامل رفتار کرده است، یعنی اگر دختر است، دیه اش پانصد دینار است و اگر پسر باشد، دیه اش هزار دینار می باشد. از اینکه اسلام جنین را جای انسان کامل نهاده،می گوییم فرق نمی کند بین انسانی که در درون شکم است و بین انسانی که در بیرون شکم است، چرا؟ «لأنّه نزّل الجنین منزله الإنسان الکامل»، یعنی شارع مقدس جنین را جای انسان کامل نهاده، ولذا آنچه در متن می فرماید: ظاهراً درست است. متن تحریر الوسیله المسأله الرابعه: تجب الکفاره بقتل المسلم ذکراً کان أو أُنثی ، صبیاً أو مجنوناً محکومین بالإسلام، بل بقتل الجنین إذا و لجته الروح. اسلام برایش ارزش قائل شده و می گوید

او به منزله انسان کامل است فلذا چنانچه دختر باشد، دیه اش پانصد دینار است و اگر پسر باشد، دیه اش هزار دینار می باشد، معلوم می شود که انسان کامل است. بنا بر این، علاوه بر دیه،کفاره نیز دارد. بلی، اگر جنینی باشد که هنوز روح در در آن ندمیده است، فقط علامه در تحریر قائل به کفاره شده، ولی بعید است که ما در آنجا قائل به کفار باشیم، چرا؟چون اصل برائت است. المسأله الخامسه: لا تجب الکفاره بقتل الکافر، حربیاً کان أو ذمیاً أو معاهداً ، عن عمد کان أو لا. همان گونه که می دانید کفار بر چند قسمند،: الف: کافر ذمی، به آن کافری می گویند که با حکومت اسلام قرار داد بسته و جزیه می پردازد. ب: کافر معاهد آن است که با مسلمانان قرار داد بسته بر اینکه ایذاء و آزاری به آنان نرسانند، معاهد با ذمی فرق دارد،ذمی مقامش بالاتر است،معاهد آن مقام را ندارد و فقط یک نوع عهد نامه ای بین او، و اسلام است که مرا به خیر تو امید نیست، شر مرسان. ج: کافر حربی، می گویند در باره حربی کفاره نیست، از علمای شیعه فقط یک نفر قائل به کفاره شده است و آن شیخ طوسی است در کتاب مبسوط و آنهم در کافر ذمی و معاهد،فکر نمی کنم که ذمی را هم بگوید. عبارت شیخ طوسی و تجب کفّاره القتل فی حقّ الصبی و المجنون و الکافر، لعموم الآیه، مراد ایشان از آیه،این آیه مبارکه است: « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»النساء: ۹۲). قرآن کریم در این آیه مبارکه، سه نوع قتل را مطرح می کند: ۱: اگر کسی در جامعه اسلامی مؤمنی را خطأً به قتل برساند و بکشد، یعنی با علم و آگاهی به اینکه این مؤمن است، خطأً او را بکشد،جزای قاتل این است که: وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا » ۲: اگر مؤمنی را کشت، منتها خیال می کرد که مؤمن نیست، یعنی در میان جامعه کافر،مؤمنی بوده، ولی قاتل خیال می کرد که اینهم کافر است،چون اکثریت شان کافر است و بین مسلمانان و این کفار جنگ بوده، ولی در میان آن کفار، مسلمان هم است،حال اگر این آدم (قاتل) آن مسلمان را خطأً کشت،در اینجا فقط کفاره دارد نه دیه، یعنی دیه ندارد،چرا کفاره دارد؟ چون مؤمنی را کشته و مؤمن احترام دارد، چرا دیه ندارد؟ دیه را یه چه کسی بدهد؟!. پس در قسمت دوم،مؤمنی را کشت، ولی نمی دانست که مؤمن است،در میان جمعی است که با مسلمانان در حال جنگ است، در میان آنان رفت و یک مؤمنی را کشت،این فقط در اینجا کفاره دارد،اما دیه ندارد،چرا کفاره دارد؟ چون مؤمنی را کشته است، چرا دیه ندارد؟ چون دیه را به چه کسی بدهد؟ زیرا ورثه اش همگی کافرند و کافر مالک دیه مسلمان نمی شود. ۳: اگر در میان قومی است که کافرند، منتها با مسلمانان پیمان دارند، ولی در میان آنها مسلمانی است،مسلمانی را کشت،در آنجا می فرماید هم کفاره دارد و هم دیه،؟ چرا کفاره بدهد؟ چون مسلمانی را کشته، چرا دیه بدهد؟ چون کفار ذمی اند،فلذا مال شان محترم است، بنابراین، هر سه صورت جایی را می گوید که مقتول مسلمان است نه کافر. اینکه مرحوم شیخ طوسی فرموده ما تمسک به اطلاق آیه می کنیم،آیه اطلاق ندارد، آیه فقط در باره مؤمن است. « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ ضمیر «کان» به مؤمن بر می گردد- مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ - مقتول - مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ- فقط کفاره دارد نه دیه،- وَإِن كَانَ- مؤمنِ مقتول - مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ- مرحوم شیخ اطلاق اینجا را گرفته و خیال کرده که این سومی مطلق است و حال آنکه مطلق نیست، بلکه مراد همان مؤمن است، یعنی سیاق آیات مؤمن را نشان می دهد، اگر مؤمنی را کشت، و حال آنکه بین شما (مسلمانان) و بین کفار پیمانی است، قاتل نمی دانست که این آدم مؤمن است، بلکه خیال کرد که او نیز کافر است،چون در میان کافر ها زندگی می کرد، در اینجا می فرماید هم دیه دارد و هم کفاره. بنابراین،آیه مبارکه در هر سه مورد، ناظر به مقتولِ مؤمن است و هیچ وقت مقتولِ کافر را نمی گیرد- فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ

إِلَىٰٓ أَهْلِهِ وَتَحْرِ يرُ رَ قَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَ يْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّـهِ وَكَانَ اللَّـهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» ما باید به اسلام افتخار کنیم که یک چنین ارزش یابی از انسان می کند و می گوید اگر مومنی (که در میان مسلمانان زندگی می کند) را بکشد،هم دیه دارد و هم کفاره. اما اگر مومنی را (که در میان کفار حربی زندگی می کند) به خیال اینکه هم کافر حربی است بکشد، فقط کفاره دارد نه دیه، کفاره دارد، چون مؤمنی را کشته است، چرا دیه ندارد؟ چون ورثه اش همگی کافرند و کافر از مال مسلمان اثر نمی برد. اما اگر مؤمنی را (که در میان کفاری که با مسلمانان پیمان دارد زندگی می کند) به خیال اینکه او هم کافر است بکشد،این محترم است فلذا هم باید کفاره بدهد و هم و هم دیه؟ دیه را خود کافر ذمی مالک می شوند، چون مال شان محترم است. بنابراین، اینکه شیخ می گوید اطلاق آیه، درست نیست،چون در هر سه مؤمن مطرح است نه کافر. المسأله السادسه: لو اشترک جماعه فی قتل واحد عمداً أو خطأً فعلی کلّ واحد منهم کفاره. فرض کنید که سه نفر از روی عمد یا خطا، کسی را کشتند،در اینجا اگر بخواهند دیه بدهند، بیش از یک دیه ندارد، ولی بحث در این است که آیا کفاره هم متعدد است یا اینکه یک کفاره برای هر سه نفر کافی است؟ بعضی گفته اند که یک کفاره کافی است، ولی این حرف درست نیست، بلکه هر کدام کفاره لازم است،چرا؟ چون کفاره برای تطهیر نفس است، این آدم با کشتن یک مؤمن، یکنوع زنگی بر قلبش نشسته، برای پاک کردن نفس خود از این گناه عقلانی و روحانی، باید هر کدام شان یک کفاره بدهد. به بیان دیگر مناسبت حکم و موضوع ایجاب می کند که کفاره برای هریک باشد، دیه قیمت خونش است فلذا بین آنها تقسیم می شود، اما مسئله کفاره مربوط به مقتول نیست،مربوط به عمل انسان است، انسانی، مؤمنی را کشته و بعد از آنکه می فهمد مؤمنی را کشته، به سرش می زند، به صورتش می زند که چه کار بدی را مرتکب شده است، اسلام برای جبران این ضعف روحی، تحریر رقبه را فرموده(اگر عمد باشد) یا تخییر فرموده اگر غیر عمد باشد. بنابراین، کفاره بر هر سه نفر واجب است. المسأله السابعه: لو أمر شخص بقتله فقتله فعلی القاتل الکفّاره، و لو أدّی العامد الدّیه أو صالح بأقل أو أکثر أو عفی عنها لم تسقط الکفّاره. در این مسئله دو فرع است،یک فرش تکراری است: اگر یک نفر (زید) به دیگری (عمرو) دستور دهد که فلانی (بکر) را به قتل برسان و بکش، و او هم کشت،در اینجا کفاره مال چه کسی است؟ کفاره مال مباشر است نه مال آمر و دستور دهنده. حضرت امام این مسئله را مقدمه قرار داده برای دومی، می فرماید اگر کسی عمداً دیگری را بکشد، دیه دارد،کمتر یا بیشتر،آیا دیه باعث اسقاط کفاره می شود یا نه؟ نه، چرا؟ چون دو سبب داریم، یعنی سبب کفاره غیر از سبب دیه است و سبب دیه هم غیر از سبب کفاره می باشد. سبب دیه در حقیقت ریختن خون طرف است،کفاره هم برای تطهیر نفس است. بنابراین، خیال نشود که پرداخت دیه، سبب اسقاط کفاره می شود، حتی اگر ورثه عفو کند، باز هم کفاره ساقط نمی شود،چرا؟ چون آنچه که مربوط به ورثه است،دم است فلذا می توانند عفو کنند، اما این آدم یک گناهی را عمداً مرتکب شده که جز با کفاره پاک شدنی و از بین رفتنی نیست. المسأله الثامنه: لو سلّم نفسه فقتل قوداً، فهل تجب فی ماله الکفّاره؟ و جهان، أوجههما العدم. مسئله ی هشتم در باه این است که «شخص» دیگری را عمداً می کشد و بعد از مدتی تحت فشار وجدان قرار می گیرد و با خودش می گوید که چرا من یک انسانی را بدون جهت به قتل رساندم ولذا خود را برای قصاص و قود تسلیم کرد و او را قصاص هم نمودند، آیا قصاص سبب سقوط کفاره می شود یا نه؟ بعضی ها می گویند: بلی، چرا؟ چون آنچه که این آدم در اختیار داشت،جانش بود و آن را داد، یک جان از طرف مقابل گرفته بود،در مقابل جان او، جان خودش را داد،پس کفاره معنا ندارد. دیدگاه استاد سبحانی ولی اقوی این است که حتی در همین جا هم باید کفاره بدهد، چرا؟ زیرا کفاره جنبه الهی دارد، و حال آنکه قصاص جنبه انسانی دارد و حق ورثه است، بر خلاف کفاره که حق ورثه نیست، بلکه حق خداست، یا قبل از تسلیم خودش برای قصاص، کفاره را می دهد یا اینکه ورثه اش کفاره را از ما ترکش می دهند. بنابراین،

حق با حضرت امام (ره) است، یعنی قصاص کردن یا دیه دادن ، سبب نمی شود که کفاره ساقط بشود. چرا؟ چون کفاره جنبه الهی دارد،اما قصاص جنبه بشری دارد. کسانی که با هنگام نیستند، دو دلیل آورده اند: ۱: الکفّاره شرّعت لتکفیر المذنب ممّا ارتکبه، فإذا سلم نسه و اقتصّ منه فقد أعطی الحق فیکتفی به کفاره. این دلیل ضعیف است، زیرا احتمال دارد که کفاره جزء اسقاط گناه باشد،یعنی تنها با قصاص، ذمه ی این آدم بری نمی شود، فلذا کفاره هم متمم آن است. اساس این استدلال این است که وقتی قاتل خودش را در معرض قصاص قرار داد و قصاصاً هم کشته شد، با این کارش در حقیقت خودش را تطهیر و پاک کرده و دیگر کفاره لازم ندارد. ولی این استدلال درست نیست، چون ممکن است پاک کردن دو شرط داشته باشد، یکی اینکه این آدم را قصاص کنند،دیگر اینکه کفاره هم بدهد. بنابراین، این استدلال صحیح نیست،چرا؟ به همان بیانی که ذکر شد. دلیل دیگر شان این است که: ۲: ما روی عن النبی صلی الله علیه و آله أنه قال: «القتل کفّاره». ولی چنین حدیثی در کتب اهل سنت نیست،آنچه در کتب اهل سنت مانند صحیح بخاری آمده عبارت است از: « لا من أتی منکم حدّاً فأقیم علیه فهو کفّارته»صحیح البخاری :۹/۱۹۸، ولی این زنا و سرقت را می گوید نه قتل را، ولی دلیلی که من گفتم، غیر از اینها می باشد و آن اینکه ما در اینجا دو سبب داریم: الف: انسانی را کشته، باید در مقابلش قصاص بشود. ب: با این کارش گناهی را مرتکب شده، باید آن را با کفّاره از قلب خود پاک کند. بحث دیات در اینجا به پایان رسید. الحمد لله ربّ العالمین.

ص: ۸۱

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده فصل فی صلاه القضاء یجب قضاء الیومیه الفائته عمداً أو سهواً أو جهلاً، أو لأجل النوم المستوعب للوقت، أو للمرض و نحوه. و کذا إذا أتی بها باطلاً لفقد شرط أو جزء یوجب ترکه البطلان بأن کان علی وجه العمد أو کان من الأرکان، الخ. خداوند به ما توفیق داد که بحث حدود، قصاص و دیات را خواندیم. اینک برای ایجاد تنوع، تصمیم گرفتم که برخی از فصول کتاب صلات را به مباحثه بگذاریم، چون اگر بخواهیم از اول کتاب صلات شروع کنیم حدود هفت یا هشت سال طول می کشد فلذا ممکن است برای آقایان خسته کننده شود،از این رو، نظرم بر این قرار گرفت که بحث را در باره قضای صلات یومیه شروع کنیم. پس بحث ما در باره قضای فوات صلوات یومیه است،متنی را که برای این امر انتخاب کردیم،کتاب «عروه الوثقی» است،زیرا شروح فراوانی برای عروه نوشته شده است از این نظر کتاب عروه را به عنوان متن انتخاب کردیم. بیان صاحب عروه مرحوم سید می فرماید: «یجب قضاء الیومیه الفائته»،یعنی نماز های یومیه ای که از انسان فوت شده، واجب و لازم است. پرسش ممکن است کسی بپرسد که مدرک این مسئله چیست، یعنی به چه دلیل اگر نماز یومیه از انسان فوت شد،دوباره آن را قضا کند و قضای آن را بخواند. پاسخ مسئله را از دو راه مطالعه می کنیم، گاهی از نظر قواعد اولیه و گاهی از نظر ادله اجتهادیه،البته مرادم از قواعد اولیه، اصول عملیه است نه چیز دیگر. مقتضای قواعد اولیه نخست مسئله را از نظر قواعد اولیه شروع می کنیم، که چطور اگر نمازی از انسان فوت شد،قضای آن واجب است،ظاهر جریان این است که قضا واجب نباشد،چرا؟ چون شرع مقدس واجب را محدود کرده و فرموده:« من الزوال إلی المغرب»،در آیه مبارکه دیگر می گوید:«إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا» النساء/۱۰۳، چیزی که موقوت است، هرگاه وقتش سپری شد و

گـذشت، قضایش دلیل می خواهـد. بنابراین، اگر ما بودیم و آن ادله اولیه که تمام نماز ها را از نظر وقت محـدود کرده است، وقتی که وقت گـذشت، قضا دلیل می خواهـد، هر عملی را وقتی محـدد به یک حدی بکنند، هرگاه وقت آن گذشت و سپری شـد، قضای آن دلیل می خواهـد و لـذا ما دامی که دلیل بر قضا پیدا نکنیم، ادله اولیه می گوید قضا لازم نیست. مقضای اصـل چیست؟ آیا می توانیم از اصول عملیه برای قضا دلیلی پیدا کنیم؟ اصل برائت که خلاف است، اشتغال هم که در این مورد اول بحث است، تخییر هم که نیست، پس ناچـاریم که از طریق استصحاب وجوب قضا را ثابت کنیم، استصحاب را می توانیم سـه نوع تقریر کنیم. پس در درجه اول ظـاهر ادله این است که قضـا لاـزم نیست:« إِنَّ قُرْ آنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا»الإسراء: ۷۸، اصل ادله ظهور در وقت است «فإذا انقضت الوقت» قضا دلیل می خواهد،دلیلش استصحاب است، استصحاب را به سه نوع می توان تقریر کرد: الـف: استصـحاب کلّی قسم ثـالث ب: استصـحاب کلّی قسم ثـانی ج: استصـحاب کلّی قسم اول کسـانی که کتـاب رسائل را در مبحث استصحاب خوانده اند،متوجه هستند که مرحوم شیخ در آنجا می فرماید اسصحاب کلی بر سه قسم است. از آن سه قسم فعلاً اولی و دومی برای ما مطرح نیست، فقط استصـحاب کلی قسم ثالث را بیان می کنیم. تقریر استصحاب کلّی قسم ثالث استصحاب کلی قسم ثالث این است که فرض کنیـد جناب زید در خانه بود، یقین داریم که زید از خانه رفت، ولی احتمال می دهیم که هنگام خروج زید، جناب «عمرو» وارد اتاق شده باشد، در اینجا نمی توانیم زید را استصحاب کنیم، چرا؟ چون قطعی الارتفاع است، عمرو را هم نمی توانیم استصحاب کنیم،چرا؟ چون مشکوک الحدوث است، اما جامع بینهما را می توانیم استصحاب کنیم و بگوییم انسانی در این خانه بود، نمی دانیم الآن هم هست یا نه؟ استصحاب انسان می کنیم. به این می گویند استصحاب کلی قسم ثالث. در «ما نحن فیه» هم می گوییم، یک وجوبی در بین الحدّین بود، یقین داریم که این وجوب بین الحـدین از بین رفته،احتمال می دهیم که هنکام رفتن وجوب بین الحـدین، یک وجوب دیگری روی نماز آمـده باشـد بعد الحـد، وجوب اول را نمی توانیم استصحاب کنیم، چرا؟ چون قطعی الارتفـاع است، وجوب دوم را هم نمی توانیم استصـحاب کنیم، چون مشکوک الحدوث است، جامع بینهما را استصحاب می کنیم و می گوییم سابقاً وجوبی روی نماز بود،اصل بقای آن است «و لو بعد الوقت». اشـکال بعضـی به این استصـحاب اشکال گرفته اند و گفته اند ما در اینجا نمی توانیم استصحاب را جـاری کنیم، چرا؟ چون مـا در اینجـا اصـل حاکم داریم،یعنی یک اصـلی داریم که این را محکوم می کنـد، شـما می خواهید استصـحاب وجوب جامع کنید و بگویید سابقاً وجوبی بود، حالا جامع را استصحاب می کنیم،یعنی «الجامع بین الفرد القطعی و الفرد المشکوک»، و حـال آنکه اصل حاکـم داریم، آن کـدام است؟ سابقاً،یعنی قبل از آنکه شـریعت اسـلام بیایـد، وجوبی بر جـامع تعلق نگرفته بود، اصـل عـدم تعلق وجوب است بر این جـامع، و این اصـل حـاکم بر بقای جامع است، چرا؟ چون از قبیل اصل سـببی و مسـببی است، شک در بقای وجوب مسبب از این است که آیا بر جامع وجوب تعلق گرفته یا نه؟ اصل عدم تعلق وجوب بر جامع است، و این اصل حاکم بر این وجوبی است که شـما آن را استصـحاب می کنیـد. دفع اشـکال به نظر من، این اشـکال، یک اشـکال سـطحی است. اشـکال دیگر عمده اشـکال دیگری است که باید بکنیم و آن این است که یک قاعده در علم اصول است که می گویند: «یشترط فی المستصـحب أن یکون حکماً شـرعیاً أو موضوعاً لحکم شـرعی»، مستصحب یا باید حکم شـرعی باشـد و یا موضوع برای حکم شـرعی، گاهی وجوب را استصـحاب می کنیم و گاهی کریت را، چون کریت هم موضوع است برای حکم شـرعی،در «ما نحن فیه» که شـما می خواهید استصـحاب کنید، مستصحب شما چیست؟ الجامع، جامع که حکم شـرعی نیست، شرع مقدس جامع را جعل نکرده،«بل الجامع حکم انتزاعی ینتزعه العقل»، اصلاً به جای آن استصحاب حاکم، ریشه را بزنیم و بگوییم اصـلاً جامع، «لم یکن حکماً شرعیاً»،چیزی که مجعول شـرعی نیست، قابل استصحاب نیست، تا اینجـا ریشه ی استصـحاب اول را زدیم. خلاـصه مطلب اینکه ادله ظـاهرش در توقیت است«إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا

مَّوْقُوتًا»، آیه دیگر می گوید « إِنَّ قُرْ آنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا»الإسراء: ٧٨، ما اگر بخواهیم بعد الوقت وجوب را اثبات کنیم، یا باید اصول عملیه باشد یا ادله اجتهادیه، بعضی از طریق اصول عملیه پیش آمده اند، تمسک کرده اند به استصحاب قسم ثالث،و می گویند قبلاً وجوبی بود، ولی الآن قطع به ارتفاعش داریم،منتها احتمال می دهیم که وجوب دیگر جانشین و جایگزینش شده باشد، جامع بینهما را استصحاب کرده اند. بر این استصحاب یک اشکال سطحی کرده اند و گفته اند، این وجوب محکوم اصل حاکم است، روزی بود و روز گاری بود که بر جامع،حکم تعلق نگرفته بود، اصل این است که الآن هم وجوبی بر آن تعلق نگرفته،و آن حاکم بر استصحاب وجوب است،چرا؟ لأن الشک سببی و مسببی، شک در بقای وجوب ناشی از این است که آیا بر جامع حکم تعلق گرفته یا نه؟ اصل این است که بر جامع جکم تعلق نگرفته. ولی من می گویم،این اشکال چندان مهم نیست. مشکل این است که می گویند: «یشترط فی المستصحب أن یکون حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم شرعی»، جامع نه خودش حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی می باشد، چرا؟ لأن الجامع حکم ینتزعه العقل،یعنی عقل آن را انتزاع می کند و الا مجعولی بنام وجوب جامع نداریم. تقریب استصحاب کلّی قسم ثانی آمده اند استصحاب را عوض کرده اند از قسم ثالث به قسم ثانی، قسم ثانی این است که مستصحب مردد است بین قصیر العمر و طویل العمر. مثال حیوانی در این خانه بود، نمی دانیم که بقّ است یا فیل؟ اگر بقّ باشد، بیش از سه روز زنده نمی ماند، اما اگر فیل باشد، صد سال عمر می کند،در اینجا ما نمی توانیم بقّ را استصحاب بکنیم و نه فیل را، ولی می توانیم بعد از سه روز،جامع بینهما را استصحاب کنیم، در «ما نحن فیه» نیز همین کار را می کنیم و می گوییم این وجوب، اگر وحدت مطلوب باشد، عمرش کوتاه است، فقط محدد است به زمان ادا، اما اگر تعدد مطلوب باشد، که نماز در وقت یک مطلوب است، اصل نماز هم یک مطلوب دیگری است، امرش دایر است بین قصیر العمر و وطویل العمر، استصحاب جامع می کنیم. اشکال بر استصحاب کلی قسم ثانی همان اشکالی که بر اولی گرفتیم، بر این هم وارد است،یعنی جامع مجعول نیست، وجوب جامع مطلوب نیست، «یشترط فی المستصحب أن یکون حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم شرعی»، جامع در اینجا وجوب ندارد. پس ما دو نوع استصحاب را رد کردیم، خواه استصحاب به نحو کلّی قسم ثالث باشد و خواه استصحاب به نحو قسم ثانی. حال که از این دو استصحاب مایوس و نا امید شدیم، باید برویم سراغ استصحاب شخص وجوب نه جامع. بگوییم سابقاً این وجوب بود، احتمال می دهیم که «وقت» قید باشد و احتمال هم می دهیم که ظرف باشد، اگر زمان قید باشد، استصحاب جاری نیست، مثلاً وقتی که می گویند در بیست و دوم بهمن ریژه و تظاهرات است،این قیدش است، فلذا در بیست و سوم بهمن معنا ندارد که کسی تظاهرات کند یا ریژه برود. اما اگر زمان قید نیست، بلکه زمان ظرف است، و به تعبیر شیخ از حالات موضوع است، در اینجا استصحاب می کنیم، مثلاً می گویند:« الماء المتغیر إذا زال تغیره بنفسه»، آیا نجاست باقی است یا نه؟ اگر بگوییم تغیر، قید است، دیگری جای استصحاب نیست، اما اگر بگوییم تغیر ظرف است و از حالات، می توانیم استصحاب کنیم. اگر بگوییم از حالات است، قابل استصحاب است،چرا؟ لبقاء الموضوع، «یشترط فی المستصحب بقاء الموضوع، یشترط فی المستصحب إتحاد القضیه المتیقنه مع القضیه المشکوکه». اگر بگوییم قید است، نه موضوع باقی است و نه قضیتین متحدند،اما اگر بگوییم از حالات و از عوارض است، در این صورت اشکالی ندارد، ولی این استصحاب هم مشکل است،چرا؟ چون ما وقتی به عرف و مردم کوچه و بازار مراجعه می کنیم،وقتی مولا یک چیزی را محدد می کند و می گوید فلان کار را تا فلان ساعت انجام بده، معنایش این است که زمان قید است (الزمان قید) ،«مبتلا به» عرف است و عرف هم زمان را قید می گیرند نه ظرف. بنابراین، اگر بخواهیم وجوب قضا را ثابت کنیم از طریق استصحاب معنا ندارد. چرا؟ اما القسم الثالث، گفتیم «جامع» مجعول نیست، اما القسم الثانی، باز گفتیم جامع مجعول نیسیت،اما اگر بخواهیم وجوب شخصی را استصحاب کنیم،این در صورتی است که:« یشترط فی

الاستصحاب وحده القضیه المشکوکه مع المتیقن». وقتی می گویند بیست و دوم بهمن،معنایش این است که بیست و سوم معنا ندارد، وقتی قرآن می فرماید: « إِنَّ قُرْ آنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» یعنی بین الطلوعین، « أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْ آنَ الْفَجْرِ » » یعنی محدود، بنابراین، دست ما از استصحاب و اصول عملیه کوتاه شد، پس کسانی که به هر نحو و صورتی، نماز شان فوت شده و بجا نیاورده اند، خوشحال باشند که دلیلی بر وجوب قضا پیدا نکردیم. اما در مقابل، اگر دست ما از اصول کوتاه شد،دلیل اجتهادی محکم بر وجوب قضا داریم و آن روایات است. روایات ۱: روی الشیخ (ره) عن الحسین بن سعید- ثقه است و سند شیخ هم به حسین بن سعید صحیح می باشد ، بنابراین،روایت مشکلی ندارد، علاوه براین، ما کراراً گفتیم که اسانید شیوخ به شیوخ دیگر، من باب تبرک و تیمن است، چون سند شیخ به حسین بن سعید هر چند صحیح هم نباشد مهم نیست، چرا؟ چون کتاب حسین بن سعید، کتاب مشهور و معروفی بوده، منتها شیخ بخاطر اینکه کتاب را مسند کند، سند را ذکر کرده و الا نیازی به ذکر نیست- عن ابن أبی عمیر محمد بن زیاد، متوفای ۲۱۷،- عن عمر بن أُذینه، عن زراره، عن أبی جعفر(علیه السلام) أنّه سئل عن رجل صلّی بغیر طهور أو نسی صلوات لم یصلّها أو نام عنها - سبب قضا را بیان کرده، یا وضو نداشته، یا نماز را فراموش کرده یا خواب مانده- فقال: « یقضیها إذا ذکرها فی أیّ ساعه ذکرها من لیل أو نهار فإذا دخل وقت صلاه و لم یتمّ ما قد فاته فلیقض ما لم یتخوف أن یذهب وقت هذه الصلاه الّتی قد حضرت و هذه أحقّ بوقتها فلیصلّها فإذا قضاها فلیصلّ ما قد فاته مما قد مضی و لا یتطوع برکعه حتّی یقضی الفریضه»(التهذیب: ۱۰/ ۲۶۶ ، برقم ۱۰۵۹ ؛ و لاحظ الوسائل: ۵ ، الباب ۱ من أبواب قضاء الصلوات ، الحدیث ۱. و قد اخذنا الروایه من التهذیب لأنّ صاحب الوسائل قد قطّع الروایه و حذف الذیل فی کلا المقامین هنا و فی أبواب المواقیت الباب ۶۱ ، الحدیث ۳ ، و اعجب من ذلک أنّ الروایه وردت فی طبعه آل البیت(ع) عن الحسین دون ذکر اسم الأب. البته این روایت دلیل کسانی است که قائل به مواسعه هستند، چون بعداً خواهد آمد که آیا در قضا مضایقه است یا در قضا مواسعه است، این ادله مواسعه است. بیان استاد سبحانی و سند الشیخ إلی الحسین بن سعید صحیح فی التهذیبین، و السائل و إن خصّ سؤاله بالأسباب الثلاثه لکنه ذکرها بعنوان المثال لأنّ السبب الغالب لترک الصلاه هو نسیان الطهور أو نسیان أصل الصلاه أو النوم عنها، و علی هذا فالجواب عام یشمل عامه الصور، سواء أکانت عمداً أو سهواً أو جهلًا أو للمرض أو لغیرها.

ص: ۸۲

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده بحث ما در باره ادله وجوب قضای صلوات فائته است، آیا قضای نماز های فوت شده واجب است یا نه؟ گاهی از نظر قواعد اولیه بحث کردیم، قواعد اولیه معنایش این است که او مرجع است، بلکه قواعد اولیه این است که اگر از ادله اجتهادیه چیزی را نفهمیدیم، یک جا پایی داشته باشیم. بنابراین، اینکه ما در جلسه قبل در باره استصحاب بحث کردیم،معنایش این نیست که از اول سراغ استصحاب برویم،این معنایش نیست، بلکه استصحاب یکنوع غذای آماده است که اگر در ادله اجتهادیه به نتیجه رسیدیم، نیازی به این اصول عملیه نیست،اما اگر به نتیجه نرسیدیم، لا اقل یک غذای آماده داشته باشیم. بیان شهید در کتاب ذکری بعضی از اصحاب درس گفتند که شهید در کتاب ذکری با آیه:« وَأَقِمِ

الصَّلَاةَ لِذِكْرِ ی» آل طه (۱۴)، استدلال بر وجوب قضا می کند،که در حقیقت اینهم یکنوع ادله اولیه، و کلی است. ایشان با دوتا حدیث استدلال کرده است و آیه هم در ضمن حدیث است نه اینکه آیه را مستقلاً به عنوان دلیل ذکر کرده باشد. اگر ما باشیم و این آیه، این آیه هرگز دلالت بر وجوب قضا ندارد، آیه می خواهد بفرماید که « وَأَقِمِ الصَّلَاةَ» لِذِكْرِ ی» یعنی آن نمازی که واجب است، آن را برای یاد من بیاور، «لا للرّیاء و لا للسمعه» یعنی برای ریا و سمعه نیاورید. باید توجه داشت که «حکم» موضوع را ثابت نمی کند، این حکم است که نماز را به یاد من بیاورید، کدام نماز؟ نمازی که واجب است و حال آنکه بحث ما در موضوع است که آیا قضای فائته واجب است یا واجب نیست، ما مکرر گفته ایم که حکم موضوع را ثابت نمی کند،این آیه می گوید نماز باید برای یاد خدا باشد نه برای ریا، کدام نماز؟ نماز واجب. کدام نماز واجب است؟ نماز حاضر،اما فائته هم واجب است یا واجب نیست، این جهتش برای ما ثابت نیست. استدلال پیغمبر و ائمه (علیهم السلام) برای وجوب قضای نماز های فائته با آیه « وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ ی» اما پیغمبر اکرم و ائمه (علیهم السلام) با این آیه استدلال کرده اند، اما پیغمبر اکرم، حدیثش مجمع البیان نقل کرده است،مسند نیست، بلکه مرسل است، قال: قول الذی:« من نام عن صلاه أو نسیها فلیقضها إذا ذکرها» البته این صدر دلالت بر وجوب قضا دارد، ولی بحث ما در صدر نیست، چون صدر بعداً هم می آید،إنّ الله تعالی یقول: « وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ ی» اگر این روایت صحیح باشد، معنای آیه غیر آن است که ما فهمیدیم،ما فهمیدیم که نماز را برای یاد من بیاورید، اگر این روایت درست باشد،معنایش این است که « أَقِمِ الصَّلَاةَ إذا ذکرتها» بگوییم اطلاق دارد، حاضره را می گیرد و هم فائته را. اگر روایت صحیح باشد، کلمه ی « لِذِكْرِ ی» ظرف خواهد بود نه غایت،یعنی« أقم الصلاه فی ظرف الذکر»، ولی روایت سند ندارد فلذا لا یحتج به. اما روایت دوم سند دارد، روی الزراره عن أبی جعفر (علیه السلام): « إذا فاتتک صلاه فذکرتها فی وقت أخری- مادامی که ضیق نشده، قضا را بیاور، هر موقع که وقت ضیق شد، ادا بیاور،- فإن کنت تعلم أنّک إذا صلّیت الفائته کنت من الأخری فی وقت،- مزاحم نیست، قضا را بیاور، اما اگر -تبدأ بالّتی فاتتک، فإنّ الله یقول: « وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ ی» معلوم می شود که حضرت هم مثل آن روایت مرسل معنا می کند،یعنی «أقم الصلاه عند ذکرها»،بعد می فرماید:« و إن کنت تعلم أنّک صلّیت الفائته فاتتک الّتی بعدها–، ادا از بین می رود،- تبدأ بالّتی أنت فی وقتها». در اینجا شهید می فرماید: این روایت سه دلالت دارد، فیه دلالاه ثلاث: الف: التوقیت بالذکر، ب: وجوب القضاء، ج: تقدیمه علی الحاضره مع السعه، بلکه چهار تا دلالت دارد، د: و تأخیره عند ضیق الوقت. البته روایت اول مرسل است، اما روایت دوم سند دارد، سندش هم بسیار خوب است،ولی یکنوع تعبدی است «و أقم الصلاه لذکری» یکنوع تعبدی است که إذا ذکرتها. اگر حضرت ما قبل و ما بعد را نفرموده بود،ما از آیه وجوب قضا را نمی فهمیدیم، ولی حضرت ما قبل و ما بعد را فرموده فلذا تا حدی باید متعبد بشویم که آیه دلالت دارد. این چیزی است که مرحوم شهید در کتاب ذکری دارد. البته دلالت روایات خوب است. حدیث دوم برای وجوب قضای نماز های فوت شده ۲: روی الکلینی ، عن علیّ بن إبراهیم عن أبیه عن حمّاد، عن حریز (حریز بن عبد الله سجستانی) عن زراره ، قال: قلت له: رجل فاتته صلاه من صلاه السفر فذکرها فی الحضر؟ قال: «یقضی ما فاته کما فاته، إن کانت صلاه السفر أدّاها فی الحضر مثلها ، و إن کانت صلاه الحضر فلیقض فی السفر صلاه الحضر کما فاتته» الوسائل: ۵ ، الباب ۶ من أبواب قضاء الصلوات ، الحدیث ۱، و لاحظ الکافی: ۳/۴۳۵ برقم ۷ ؛ و التهذیب: ۳/۱۶۲ برقم ۳۵۰ ، و لیس فیه: ((کما فاته)). دلالت مطابقی حدیث دلالت مطابقی این حدیث مماثلت است، دلالت التزامی آن هم وجوب قضاست، یعنی حدیث در دلالت مطابقی خود می گوید حضر اگر در سفر فوت شده، همان دو رکعت را بیاور،ولو در حضر باشد،اگر در حضر فوت شده، ولو می خواهی آن را در سفر قضا کنی،باید چهار رکعت بیاوری،دلالت مطابقی حدیث همین است که بیان شد. دلالت التزامی حدیث ولی این حدیث شریف علاوه بر دلالت مطابقی، یک دلالت

التزامی هم و آن این است که:«إقض ما فات»،یعنی آنچه که از شما فوت شده، قضا کنید. روایت مستقیماً دلالت بر وجوب قضا نمی کند، کأنّه وجوب القضا امر مسلّم، بلکه بحث در باره مماثل است. حدیث سوم برای وجوب قضای نماز های فوت شده ۳: روی الکلینی، عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن حریز، عن زراره و الفضیل عن أبی جعفر(علیه السلام) فی حدیث قال: «متی استیقنت أو شککت فی وقت فریضه أنّک لم تصلّها ، أو فی وقت فوتها أنّک لم تصلها ، صلّیتها، و إن شککت بعدما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعاده علیک من شک حتّی تستیقن، فإن استیقنت فعلیک أن تصلیها فی أی حاله کنت» الوسائل: ۳، الباب ۶ من أبواب المواقیت ، الحدیث ۱ ؛ و لاحظ الکافی: ۳ ، ۲۹۴ ، برقم ۱۰. دلالت مطابقی حدیث دلالت مطابقی حدیث حیلوله است و می گوید شک بعد الوقت، می گوید اگر در وقت شک کردی، آن را بیاور، اما اگر بعد الوقت شک کردی، آوردن لازم نیست، این دلالت مطابقی است، پس دلالت مطابقی این حدیث این است که اگر در وقت شک کردی، باید بیاوری، اگر بعد الوقت شک کردی، آوردنش لازم نیست. دلالت التزامی حدیث ضمناً می رساند که قضا یک امر واجبی و مسلّم است ولذا می گوید اگر در وقت شک کردی، بیاور و اگر بعد الوقت شک کردی نیاور، اگر بعد الوقت یقین کردی که نیاوردی، بیاور، فشار حدیث روی قاعده حیلوله است،ولی در عین حال از حدیث وجوب فوت را هم درک می کنیم. بیان استاد سبحانی علی الظاهر این روایاتی که ما خواندیم کافی است، مضافاً دوتا روایتی که مرحوم شهید در ذکر آورده،پنج تا روایت کافی است. اما مرحوم صاحب جواهر یک روایت دارد و صاحب مستمسک هم یک روایت دیگر، ولی من فکر نمی کنم که اینها روایت باشد، بلکه عصاره روایت است. روایتی که در جواهر آمده جواهر این روایت را دارد :« من فاتته فریضه فلیقضها کما فاتته» جواهر الکلام: ۱۳/۱۳. ولی این روایت نیست، بلکه عصاره روایات پیشین است. روایت مستمسک « من فاتته فریضه فلیقضها إذا ذکرها فذلک وقتها» مستمسک العروه الوثقی: ۷/ اینهم روایت مستقل نیست، بلکه عصاره روایات پیشین است. بنابراین، ثابت شد که اگر از انسان نمازی فوت شد،حتماً قضایش را بیاورد. متن عروه الوثقی «أو لأجل النوم المستوعب للوقت»، کلمه ی «أو» در اینجا عطف بر ما قبل خودش است. اگر کسی تمام وقت را در خواب ماند، آیا قضا برایش واجب است یا نه، نوم مستوعب بر دو قسم است، یک قسمش عادی است، همه وقت انسان خواب است و این یک چیز عادی هم است مانند خواب بین الطلوعین، افرادی هستند که وقت نماز صبح خوابند،این نوم مستوعب است و خودش هم خیلی عادی است،این را بعداً بحث می کنیم. دیگری عبارت است از: «النوم المستوعب علی خلاف العاده»،یک شبانه روز همه اش خواب است،این خلاف عادت است، آیا اگر کسی یک شبانه روز در خواب باشد، قضا برایش واجب است یا واجب نیست؟ دیدگاه شهید در کتاب ذکری در اینجا شهید در کتاب ذکری می فرماید قضا برایش واجب نیست،چرا؟ می فرماید این آدم حکم «مغمی علیه» را دارد، آدمی که در حال اغما به سر می برد، کسی نگفته بر اینکه بر او قضا واجب است، این آدمی که یک شبانه روز در خواب است،حکم اغماء را دارد و ملحق به اغماست. نظر شیخ یوسف بحرانی در مقابل شهید شیخ یوسف بحرانی است که در کتاب حدائق می فرماید: شهید به چه مناسبت این را استثنا کرده، و حال آنکه اطلاقات می گویند: « من فاتته فریضه»، از این آدم هم فریضه فوت شده،منتها فوت گاهی عادی است و گاهی غیر عادی، اگر جنابعالی بگویید که اطلاقات انصراف دارد، این انصراف درست نیست، چون انصراف یکی از دو منشأ را می خواهد، یا کثره الوجود باشد یا کثره الاستعمال، کثره الوجود از نظر آقایان مایه انصراف نیست، اما کثره الاستعمال،مایه انصراف است، آیا واقعاً کلمه ی «فاتته» در عادی بیشتر به کار رفته،«من فاتته»، یعنی «فاتته عاده» مانند نماز صبح؟ ایشان می گوید کثرت استعمال هم نیست. بنابراین، یک نزاعی است بین مرحوم بحرانی و شهید، شهید می فرماید این ملحق است به اغماء، ایشان می گوید اطلاقات این را شامل است و انصراف هم جهت ندارد،کثرت وجود مایه انصراف نیست، یعنی کثرت

وجود خواب عادی، کثرت وجود خواب عادی سبب انصراف نیست،کثرت استعمال هم در خواب عادی ثابت نیست، نه کثرت وجود سبب انصراف است و نه کثرت استعمال «فاتته» در خواب عادی ثابت است،بنابراین، غیر عادی هم مثل عادی است. دیدگاه استاد سبحانی من عرض می کنم که می شود قائل به تفصیل بشویم، یک موقع این آدم یک مایعات و غذا هایی می خورد که بسیار خواب آور است،مثلاً- این غذا باعث می شود که این آدم یک شبانه روز خواب برود، ولی گاهی این گونه نیست، بلکه بخاطر ضعف اعصابی که دارد، از خواب بیدار نمی شود، اگر اولی باشد، به نظر من حتماً قضا واجب است،چرا؟ چون سببش را خودش فراهم آورده، مسلماً ادله از این فرد منصرف نیست. اما یک موقع بیمار است یا ضعف اعصاب دارد، یک نوع حالتی دارد که این را به خواب برده است،ممکن است بگوییم قضا بر چنین فردی واجب نباشد، چرا؟ آن روایتی که می گوید: «کلّ ما غلب الله علیه الله أولی بالعذر» در اینجا هم «غلب الله علیه»، فلذا این آدم تقصیری ندارد، بیماری است و ضعف اعصاب است، یک زندگی خیلی ناجوری دارد که او را به خواب برده است، اینجا ممکن است که بگوییم خدا ما را معذور می دارد،«کلّ ما غلب الله علیه، الله أولی بالعذر» خدا بر آن غلبه کند و بشر مغلوب بشود و خدا غالب بشود، «فالله أولی بالعذر» این حدیث در روایات ما آمده و فقهای ما هم در خیلی از موارد از این استفاده کرده اند، بنابراین، در خواب مستوعب «إذا کان علی خلاف العاده، نحن نفصّل بین ما یرجع العذر إلی النائم»،مانند جایی که آن قدر خسته شده که از خواب کردن سیر نمی شود،در اینجا قطعاً قضا بر چنین آدمی واجب است. اما اگر زیادی خوابش بخاطر ضعف اعصاب و بیماری دیگری باشد، ممکن است بگوییم ملحق به اغماء است و همان دلیلی که در اغماء است در اینجا هم می آید،«کلّ ما غلب الله علیه، فالله أولی بالعذر» البته «العلم عند الله»، منتها این چیزی است که به نظر ما رسیده است. تمّ الکلام فی النوم المستوعب إذا لم یکن عادیاً، أو تمّ الکلام فی العذر المستوعب إذا کان علی خلاف العاده، بقی الکلام فی العذر المستوعب إذا کان علی وفاق العاده مثال مثل اینکه بین الطلوعین در خواب بماند، این خواب مستوعب است، ولی «علی وفاق العاده» است،چون غالباً بین الطلوعین که یکساعت و ربع است و کم و بیش، نوع جوانان در این موقع در خواب می مانند، مگر اینکه پدر و مادر، آنان را به نماز وادار کنند،آیا قضا بر اینها واجب است یا قضا واجب نیست؟ دیدگاه آیه الله حکیم مرحوم حکیم در کتاب مستمسک می فرماید در مستوعب «إذا کان علی وفاق العاده»،قضا لازم نیست،چرا؟ می فرماید: «کلّ ما غلب الله علیه، فالله أولی بالعذر»،این جوان که خوابیده،دست خودش نیست،خدا این را خواب کرده، اینجا «غلب الله علیه، فالله أولی بالعذر»،با این حدیث استدلال می کند، در جلسه آینده ببینیم که آیا استدلال ایشان صحیح است یا نه؟

ص: ۸۳

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده سخن در باره کسی است که خوابش تمام وقت را بگیرد، و خواب هم خواب عادی باشد نه خلاف عادت. خلاف عادت را در جلسه قبل بحث کردیم و گفتیم غالباً شبیه اغماء است، در این جلسه بحث ما در باره خواب های عادی است، یعنی تمام وقت را می گیرد و خواب هم خواب عادی است. مثلاً تمام وقت بین الطلوعین را می خوابد، آیا در اینجا قضا واجب است یا واجب نیست؟ دیدگاه آیه الله حکیم مرحوم آقای حکیم می فرماید در اینجا قضا

واجب نیست، چرا؟ ایشان با همان روایتی که در باره «مغمی علیه» وارد شده، در اینجا هم استدلال می کند، در مورد «مغمی علیه» وارد شده که «کلّ ما غلب الله علیه، فالله أولی بالعذر» خواب هم یک چیزی است که بر انسان غلبه کرده، بنابراین، در حقیقت این خداست که خواب را بر این آدم غلبه داده است، در این صورت می گوییم این آدم معذور است فلذا قضا برایش واجب نیست، آنگاه می فرماید: «سیأتی الإشکال فیه» ظاهراً اشکالش در آینده این است که این «خبر» یک خبر ضعیفی است، چون راویش موسی بن بکر می باشد که واقفی است، البته ما در «مغمی علیه» خواهیم رسید که این حدیث صحیح است. این نظر مرحوم آقای حکیم بود، ایشان استدلال کرد، ولی در اخیر بر گشت و فرمود این اشکال دارد. بیان آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی که شرح عروه را نوشته است،غالباً نظر به مستمسک دارد و خیلی هم محترمانه بر خورد می کند، ایشان می فرماید: اگر ما بگوییم «کلّ ما غلب الله علیه، فالله أولی بالعذر» اگر این باشد، این معنایش تخصیص اکثر است، چون روایت زراره که می گوید: ۱- محمد بن الحسن باسناده عن الحسن، عن ابن أبی عمیر، عن عمر بن اذینه، عن زراره، عن أبی جعفر (علیه السلام) أنّه سئل عن رجل صلی بغیر طهور أو نسی صلوات لم یصلها أونام عنها، قال: «یقضیها إذا ذکرها فی أی ساعه ذکرها من لیل أو نهار» الوسائل: ج ۵، الباب ۱ من أبواب قضاء الصّلوات،الحدیث۱، بگوییم کلمه ی « فالله أولی بالعذر» حتی خواب متعارف را هم می گیرد، لازم می آید که کلمه ی «أو نام عنها» را در این حدیث بر فرد نادر حمل کنیم. مرحوم آیه الله حکیم استدلال کرد با روایت «کلّ ما غلب الله علیه، فالله أولی بالعذر» سپس فرمود اشکال دارد، مرحوم خوئی بالاتر می گوید،یعنی ایشان می فرماید اگر من بگوییم روایات «مغمی علیه» خواب متعارف را می گیرد، معنایش این است که این روایت مصادیقش شاذ باشد، آن کدام است؟ آن این است که فرمود: «أو نام عنها» غالباً خواب ها خواب های عادی است،اگر خواب های عادی را از این حدیث بیرون کنیم، مصداقش منحصر می شود به خواب خلاف عادت که در جلسه قبل خواندیم و گفتیم بسیار قلیل و کم است. پس مرحوم حکیم می خواهد بفرماید خواب عادی هم شامل روایت «کلّ ما غلب الله علیه فالله أولی بالغذر» است، لکن مع الاشکال، ولی آقای خوئی می فرماید اگر ما روایت «کلّ ما غلب الله» را به خواب های عادی بگیریم، لازم می آید که این روایت را حمل بر فرد نادر کنیم، «أو نام عنها» فرد نادر که همان خواب های خلاف عادت باشد. دیدگاه استاد سبحانی ما می گوییم خواب عادی بر دو قسم است، ممکن است بگوییم خواب عادی قضا ندارد، ولی لازم نمی آید که این روایت را حمل بر فرد نادر کنیم،ممکن است بگوییم خواب عادی قضا ندارد، ولی در عین حال این روایت حمل بر فرد نادر هم نشود، چطور؟ خواب عادی بر دو قسم است: الف: اختیاراً می خوابد،حدوثاً اختیاری است،بقائش غیر اختیاری، این قطعاً و مسلماً قضا دارد،چرا؟ چون عمداً رفت و خوابید و حال آنکه احتمال می دهد که خوابش تمام وقت را بگیرد. ب: بدون اختیار خوابش ببرد، اگر ما می گوییم خواب عادی قضا ندارد، جایی را می گوییم که این آدم به تمام معنا خسته است و یک مرتبه بدون اختیار خوابش می گیرد، خواب هایی که بدون اختیار بر انسان عارض می شود و تمام وقت را هم فرا می گیرد، ممکن است بگوییم چنین خوابی قضا ندارد، دیگر لازم نمی آید که روایت زراره را حمل بر فرد نادر کنیم، اتفاقاً و غالباً خواب ها اختیاری است،یعنی حدوثاً اختیاری است و همان اختیاری بودن حدوثی در وجوب قضا کافی است. اگر ما بگوییم خواب عادی قضا ندارد، آن خواب های عادی را می گوییم که در اثر خستگی مفرط بدون اختیار بر انسان عارض می شود و تمام وقت را هم فرا می گیرد،مانند کارگرانی که در اثر فشار کار به تمام معنا خسته می شود و در همان حال خستگی بدون اختیار خواب شان می برد، یا راننده ی خسته، که بدون اختیار یک مرتبه خوابش می گیرد، چنین آدمی اگر بین الطلوعین در خواب باشد، ممکن است بگوییم قضا ندارد و روایت زراره هم حمل بر فرد نادر نمی شود. خلاصه مطالب گذشته تا اینجا سه مطلب روشن شد الف: مرحوم حکیم به «کلّ ما غلب علیه» تکیه می کند و می فرماید اگر کسی بین

الطلوعين در خواب بمانـد قضـا نيست،ولى در سـند حـديث مشـكل دارد، ب: ولى مرحوم آيه الله خوئى مى فرمايـد حتماً قضـا دارد،اگر بگوييم قضـا نـدارد، اين روايت زراره كه مى گويـد: «من نـام عنهـا» موردش خيلى شـاذ و نادر مى شود، فقط خواب هـاى غير عادى را مى گيرد كه يك روز يا دو روز انسان در خواب مى مانـد. ج: من عرض كردم كه خواب عادى بر دو قسـم است، حـدوثاً اختيـارى باشـد،حتماً داخل است تحت «أو نام عنها». بلى، گاهى انسان كنار كرسـى يا بخارى نشسـته،يك مرتبه بـدون اختيار خوابش مى گيرد،ممكن است بگوييم اين قضا نـدارد، اما در عين حال من حتى در همين هم قائل به قضا هسـتم، چرا؟ هر چنـد اين آدمى (كه خواب بر او غلبه كرده و بدون اختيار به خواب رفته و خوابش هم خواب مستوعب است) خطاب ندارد،اما ملاك دارد و آن اينكه مصـلحت ملزمه از كفش رفته، ملاكاً بايد اين آدم قضا كند، گاهى از اوقات قضا تابع خطاب است و گـاهى از اوقـات قضا تابع ملاك است، من اين كلمه را در سال ۱۳۶۷ هجرى قمرى از مرحوم آيه الله حاج محمـد تقى خوانسارى سوال كردم، ايشان فرمودند كه بلى، ممكن است خطاب نداشـته باشد، اما ملاك ملزمه دارد. فرع ديگر «أو للمرض و نحوه، الخ»، گفتيم قضاى گاهى بخاطر مرض و نحوه است، من فكر مى كنم كه مرض سـبب مسـتقلى نيست، چرا؟ چون اگر مريض عمـل به وظيفه كرده باشـد، پس قضـا نـدارد، امـا اگر عمـل به وظيفه نكرده ،پس عامـد است. بنابراين، «أو للمرض» در اينجا مسـتدرك است، زيرا مرحوم سيد قبلاً عمد را فرمود، اگر كسى عمداً چيزى را ترك كند، قضا دارد، اين مريض يا عمل به وظيفه كرده،پس قضا ندارد، مثلاً نمازش را نشسـته خوانده يا همان گونه كه وظيفه اش بوده نمازش را خوانده. اما اگر عمل به وظيفه نكرده، اين مرض سـبب قضا نيست،بلكه ترك عمدى سـبب قضاست،ولى اگر مرحوم سيد اين را نگفته بود، بهتر بود فرع سوم «و كـذا إذا أتى بهـا باطلاًـ لفقـد شـرط أو جزء يوجب تركه البطلاـن بـأن كـان على وجه العمـد أو كان من الأركان». توضـيح كلاـم صـاحب عروه الـوثقى مرحـوم سـيد در ايـن عبـارتش كمى فشـرده بحث فرمـوده، ولى مـا آن را توضـيح مى دهيم،عرض مى كنيم كه اگر انسانى نماز بخوانـد، اركان را عمـداً ترك كند، يعنى اگر انسانى نماز بخواند و يكى از اركان را ترك كند،اين مسـلماً نمازش مطلقاً باطل است، مطلقاً باطل است، يعنى سواء كان عن عمد أو سـهو،چرا؟ لإطلاق المستثنى، «لا تعـاد الصـلاه إلّـا من خمس: الطهور، الوقت،القبله و الركوع و السـجود» اين اطلاق دارد، يعنى هم عمـد را مى گيرد و هم سـهو را،چرا؟ چـون اركـان اسـت،معنـاى ركـن ايـن اسـت كه اگر نباشـد، اصـلاً چيزى نيست، ماننـد مسجد بـدون سـتون مى مانـد. بنـابراين،در اركـان نبايـد بحث كنيم، مطلب ديگر : «إذا ترك غير الأركان عمـداً» مثلاً تشـهد را عمـداً ترك كرد،نمازش باطل است،چرا؟ چون جزئيت بـا جواز ترك عمـد سازگار نيست،از اين طرف بگوييـد جزء است، از طرف ديگر بگوييـد اگر ترك بكنيد اشكالى ندارد،جزئيت و شرطيت با تجويز ترك عمد در تناقض است، پس يكباره بگوييد كه جزء نيست، چون اگر جزء است،قدر مسـلمش اين است كه در حال عمد مبطل است. صورت سوم: «ترك غير الأركان سـهواً»، يعنى نسـياناً مثلاً تشـهد را نخواند، يا حمد را نخواند، اين صـحيح است،چرا؟ تمسـكاً بإطلاق المستثنى،يعنى «لا تعاد الصلاه» اطلاق دارد،سهو را قطعاً مى گيرد. پس سه صورت روشن شـد،اگر عمداً اركان را ترك كند، باطل است،سـهواً ترك كند باز باطل است، چرا؟ چون ركن است. حال اگر غير اركان را عمـداً ترك كند، حكمش چيست؟ باطل است،چون جزئيت با تجويز عمد سازگار نيست. اما اگر غير اركان را سهواً ترك كند،نمازش صحيح است،چرا؟ أخذاً بإطلاق «المستثنى منه» كه «لا تعاد» باشد. «إنّما الاشكال» در بقيه است، بقيه اين است كه «ترك غير الأركـان جهلاًـ لاـ سـهواً» جهـل هم بر دو قسم است، يك جهل داريم كه عـذر است، يك جهل داريم كه عـذر نيست. اگر آمـديم جهل اين آدم عـذر است، فرض كنيـد كه مجتهد است، اجتهادش به اينجا رسـيده كه يك سوره كامل واجب نيست، چند سال هم طبق همين اجتهادش نماز خوانده است، ولى بعداً رأيش بر گشت، مسلماً در بقيه در گذشـته نمـازش صـحيح است. مـا در بحث اجزاء گفـتيم كـه نمـاز ايـن آدم صـحيح است، پس اگر جهـل اين آدم عـذر

باشـد،نمـاز این آدم صـحیح است،حتی به روایت «لاـ تعـاد» هم می شود تمسـک کرد،چون «لاـ تعـاد» همـان گونه که سـهو را گرفت، نسیان را هم گرفت، هکذا جهل عذری را نیز گرفت، اتفاقاً اشتباه کرد. «و من هنا یعلم المقلّد» مثلاً این آدم مقلد یک آقـای بود که گفت سوره کامـل لاـزم نیست،این آدم هم سوره کامـل نخوانـد، یعنی نصف سوره را خوانـد و سـپس به رکوع رفت،ولی بعداً مقلّدِ آقای دیگر شد که نظرش این است که سوره کامل واجب است، ممکن است بگوییم نماز این آدم صحیح است،چرا؟ لإطلاق «المستثنی منه» که «لا تعاد» باشد، هم ناسی را گرفت و هم جهلی را گرفت که عذر است. «إنّما الکلام» در دو قسم دیگر است،آن دو قسم دیگر کدام است؟ یکی جهل عن تقصیر، این آدم جاهل باشد، اما جاهل مقصّر، یا جاهل مردد است،یعنی موقع نمـاز مردد است که آیـا در نمـاز سوره کامـل واجب است یـا سوره کامل واجب نیست،آیا این دوتا را هم «لا تعاد» می گیرد یا نه، «مستثنی منه» این را می گیرد یا نه؟ پس «مستثنی منه» ناسی را گرفت، جهل عن عذر را هم گرفت، «إنّما الکلام» در دو قسم دیگر است، یکی جهل مقصر است و دیگری هم جهل مردد،که نمی داند آیا نماز واجب است یا نه؟ اولی را قطعاً نمی گیرد، «لا تعاد» جهل مقصر را نمی گیرد، چرا؟ دیدگاه آیه الله حاج شیخ کریم حائری حضرت امام از حاج شیخ نقل می کرد که ایشان می فرمود:« لا تعاد» جاهل مقصر را نمی گیرد، و الا لازم می آیـد که «لا تعاد» تنبل پرور باشد، اگر «لا تعاد» جاهل مقصر را بگیرد، معنایش این است که «لا تعاد» تنبل پرور باشد، همه مردم سراغ کار شان می روند،دیگر سراغ یاد گرفتن مسائل شرعی خود نمی روند. دلیل دیگر این دلیل، دلیل بدی نیست، اما دلیل دیگری هم می شود گفت،البته حضرت امام از حاج شیخ نقل کرد و گفت «لا تعاد» تنبل پرور نیست تا جاهل مقصر را هم بگیرد، ولی حضرت امام یک دلیل بهتری هم دارد، آن کـدام است؟ می گویـد روایاتی داریم که اگر کسـی «ترک الجزء أو تکلّم» نمازش باطل است، «من ترک الجزء أو ترک الشرط أو تکلّم» نمازش باطل ست، چطور با این استدلال می کند؟ می گوید مسلماً اگر این را حمل کنیم بر صورت عمـد، صورت عمـد یـک فرد نادر است، یعنی خیلی نادر است که یک آدمی عمـداً در نمازش صـحبت کنـد یا عمـداً جزء را ترک کند، ناچار باید این را بر عمد حمل نکنیم، بلکه یا بر نسیان حمل کنیم یا بر جهل حمل نماییم،نسیان که داخل شد تحت «لا تعاد» جهل را هم اگر بخواهیم داخل کنیم تحت «لا تعاد» این حـدیث سرش بی کلاه می مانـد، چرا؟ چون عمـد خیلی کم است. روایت «من تکلّم فی صلاته أو ضحک، قال یعید» این سه احتمال دارد، عمد، نسیان، جهل، عمد نادر است، نسیان هم که تحت «لا تعاد» داخل است، جهل را هم اگر بخواهیم تحت «لا تعاد» داخل کنیم، این روایت سرش بی کلاه می مانـد، لازم می آیـد که حمـل بر فرد نادر کنیم. پس بایـد مبنای ما این باشـد که «لا تعاد» جاهل مقصـر را نمی گیرد، جاهل معـذور را می گیرد مانند مجتهد،اما جاهل مقصر را نمی گیرد، یا لازمه اش این است که تنبل پرور باشد، این در شأن حضرت نیست، یا لازم می آید روایتی که در خلل آمده است و می گوید «تکلم» مبطل است، ترک جزء مبطل است، اگر بگوییم جاهل هم تحت «لا تعاد» داخل است، این روایات سرش بی کلاه می ماند. «بقی القسم الآخر،أی الجاهل المردد» مثلاً مشغول نماز است، ولی نمی دانـد که آیـا سوره کامل لازم است یا نه؟ یک سوره کامل را خوانـد،این هم ظاهراً نمازش باطل است،چرا؟ «لا تعاد» منصرف است به جایی که جازم باشـد، هر چنـد جزمش غلط باشـد، و حال آنکه این آدم جازم نیست. تمّ الکلام فی هذه المسائل. پس ارکان مطلقاً مبطل است، غیر ارکان اگر نسیاناً باشد مبطل نیست، غیر ارکان،اگر جهلش عن عذر است،مبطل نیست، غیر ارکان اگر جهلش جهل عن تقصیر است، به دو دلیل مبطل است، اما اگر غیر ارکان را به صورت شک آورد، آنهم مبطل است،چرا؟ چون «لاـ تعـاد» نـاظر است به جـایی که جـازم باشـد و این آدم جازم نیست. فرع چهارم مرحوم سـید علی طباطبائی یک کتابی دارد بنـام ریـاض که شـرح بر کتاب «النافع» محقق است، آیه الله خوانساری هم کتابی دارد بنام «المـدارک»، که آنهم شـرح بر کتاب «النافع» مرحوم محقق است، ایشان این مسئله را عنوان کرده است، مرحوم حاج رضای همدانی هم مسئله را تعقیب کرده

و ما هم به دنبال فرمایش آنان هستیم و آن مسئله این است که اگر جزئیت شیء به دلیل اجتهادی ثابت نشده باشد، بلکه قاعده اشتغال آن را بر گردن ما نهاده است که این جزء را بیاوریم، فرض کنید که من نمی دانم آیا برای من سوره کامل واجب است یـا سوره نـاقص،علم اجمـالی دارم برای من «وراء الحمـد»قرائتی واجب است، امـا نمی دانم کامـل است یـا ناقص، خلاصه طبق قاعـده اشـتغال بایـد عمـل به اشـتغال کنیم،مثلاًـ زیر جامه دارم که دوتاست، یکی نجس است و دیگری پاک،من اگر در یکی نماز بخوانم کافی نیست،چرا؟ چون اشـتغال یقینی برائت یقینی می خواهـد، حالا اگر من در یکی نماز خواندم نه در هر دوتا،و در وقت هم متوجه شدم، آیا در اینجا باید از نو نماز را اعاده کنم یا نه، یعنی در جایی که جزئیت با دلیل اجتهادی ثابت نشده، بلکه «ثبت بقاعده الاشـتغال»، البته به شرط اینکه از ارکان نباشد،مانند طهارت ثوب. مثلاً دوتا إناء دارم که یکی غصبی است و دیگری غیر غصبی، منتها نمی دانم که کـدام یکی غصبی است و کـدام یکی غیر غصبی ، خلاصه به گونه ای باشد که جزئیت دلیل اجتهادی نداشـته باشـد، بلکه قاعـده اشـتغال باشـد، در اینجا چه بایـد کرد؟ دیدگاه صاحب ریاض مرحوم صاحب ریاض فرموده در اینجـا قضا واجب نیست، اگر بعـد الوقت متوجه بشود. بلی، اگر در وقت متوجه بشود، بایـد نمازش را اعاده کنـد،اما اگر بعـد الوقت متوجه شـد، قضـا لازم نیست،چرا؟ می فرمایـد در ادله ی قضا، موضوع فوت است،« إقض ما فات» و حال آنکه من بعـد الوقت نمی دانم «فات أم لم یفت»، چون لعل آنچه را که من خواندم، زیر جامه پاک یا غیر غصبی بوده،در وقت حتماً بایـد دو تـا نمـاز بخوانم، چرا؟ چون اشـتغال یقینی،برائت یقینیه می خواهـد، امـا اگر بعـد الوقت شـد، لاـزم نیست که من قضـا کنم،چرا؟ «لأن القضاء متعلق علی عنوان الفوت»، و فوت مشـکوک است،مرحوم حاج آقا رضا همدانی در کتاب مصباح الفقیه نظریه صاحب ریاض را تایید کرده است.

ص: ۸۴

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده اگر مطلبی با جزیئت یک شـیء یا شـرطیت یک شـیء بادلیل اجتهادی ثابت شود، مسلّماً اگر عمـداً یـا نسیاناً مخـالفت کنـد،به شـرط اینکه «لا تعاد» در کار نباشـد، بایـد آن را قضا کنـد، چون مخالفت با دلیل اجتهـادی سـبب می شود که عنوان فوت صـدق کنـد، فرض کنیـد دلیل اجتهادی قائم شـده است بر لزوم سوره کامل، این آدم عمـداً ترک کرد، فرض کنیـد که قصـد قربت هم متمشـی شـد، این باید قضا کند، چرا؟چون عنوان فوت صدق می کند، دلیل اجتهادی طریق به واقع است یا دلیل اجتهادی قائم شد بر وجوب جلوس بین السـجدتین، یا جلوس بعد السجدتین، که غالباً اهل سنت ملتزم نیستند،یعنی آنها غالباً بعد از سجده دوم بلند می شوند و جلسه استراحت ندارند، این آدم اگر عمداً ترک کند،باید بعداً قضا کند،چرا؟ به جهت اینکه عنوان فوت صدق می کند، چون دلیل اجتهادی طریق به واقع است و طریق به واقع هم سبب می شود که اگر این آدم مخـالفت کنـد «فـات عنه الصـلاه الواجب». هرگـاه وجوب چیزی بـا قاعـده احتیـاط ثـابت بشود «إنّما الکلام» اگر وجوب شـیء را با قاعده احتیاط ثابت کرده، مثلاً اگر کسـی به اندازه چهار فرسخ سفر کند ، چنانچه همان روز بر گردد، اتفاق نظر است که نمازش شکسـته است، اما اگر سـفر کنـد و شب را در آن محل بیتوته کند و فردا برگردد،هر چند از نظر ما باز شکسـته است،اما برخی از فقها قائل به احتیاط هسـتند و می گوینـد این آدم باید جمع کند بین القصـر و الإتمام، این

شبهه حکمیه است،اینجا در حقیقت وجوب الصلاتین قصراً و إتماماً با دلیل اجتهادی ثابت نشده، بلکه با قاعده احتیاط ثابت شده است، فرض کنید شبهه موضوعیه است،مثلاً این آدم دوتا ثوب دارد که یکی نجس و دیگری پاک است،منتها نجس با پاک مشتبه شده است، با یکی نماز خواند،دیگری را ترک کرد، یعنی عمداً یا نسیاناً با دیگری نماز نخواند، آیا این آدم بعد از وقت باید قضا بکند یا نه؟ دیدگاه صاحب ریاض مرحوم سید علی طباطبائی (صاحب ریاض) فرموده اگر وجوب یک شیء با دلیل اجتهادی ثابت شد و این آدم احتیاط را ترک کرد،نه اینکه اصلاً نماز نخواند، بلکه فقط احتیاط را ترک کرد، فرض کنید بجای قصر و اتمام، فقط قصر را خواند،یا از دو لباس،فقط با یکی نماز خواند، دیگری را عمداً یا نسیاناً ترک کرد، گفته قضا لازم نیست، چرا؟ می فرماید اگر در وقت باشد، مسلماً باید جمع کند،چرا؟ قاعده اشتغال داریم،چون اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد،قاعده اشتغال در جایی که هنوز قضا نشده جاری است،اما وقتی که وقت گذشت،چون قضا به امر جدید است، دیگر قاعده اشتغال جاری نیست ، چون قاعده اشتغال درجایی است که امرش قطعی باشد،در ادا امرش قطعی است،می گوید هردو نماز(قصر و اتمام) را بخوان، یا با هردو ثوب نماز بخوان،اما بعد از خروج وقت،چون قضا به امر جدید است،شک در وجود امر جدید داریم،قاعده اشتغال نمی آید، شک در امر جدید است،امر جدید هم موضوعش فوت است «و الفوت أمر وجودیّ»، امر وجودی است و ما علم به فوت نداریم. فإن قلت: ممکن است کسی بگوید که استصحاب بقای تکلیف می کنیم و می گوییم سابقاً تکلیف داشتیم،الآن هم بقاء التکلیف، یعنی الآن هم تکلیف داریم ، اداءً تکلیف داشتیم، پس قضاءً هم تکلیف داریم، یا به گونه ی دیگر بگوییم، یعنی بگوییم سابقاً تکلیف را بجا نیاورده بودم، الآن هم نیاوردم. قلت: مرحوم ریاض و دیگران می گویند این استصحاب مثبت است،چرا؟ چون ملازمه است بین بقای تکلیف و ثبوت عنوان الفوت،عقل می گوید ملازمه است،یعنی اگر تکلیف باقی است، پس واقع از شما فوت شده و ما قائل به اصل مثبت نیستیم،این عصاره مرحوم ریاض است، به دنبالش فقیه همدانی در مصباح الفقیه فرموده است. خلاصه مطلب قبلی خلاصه اینکه گاهی از اوقات وجوب شیء با دلیل اجتهادی ثابت می شود، دلیل اجتهادی می گوید در نماز سوره کامل واجب است یا دلیل اجتهادی می گوید جلسه استراحت بعد از سجدتین واجب است، اگر اگر کسی آن را عمداً ترک کند، قضا لازم است،چرا؟ چون یقین به فوت داریم،دلیل اجتهادی طریق به واقع است، وقتی طریق به واقع شد، من که مخالفت کردم،واقع از من فوت شده. اما اگر وجوب شیء با دلیل اجتهادی ثابت نشد، بلکه با قاعده اشتغال ثابت شد،دوتا مثال زدم، یکی از شبهه ی حکمیه و دیگری از شبهه ی موضوعیه، شبهه ی حکمیه مانند اینکه کسی چهار فرسخ رفته،شب را هم در آنجا بیتوته می کند، فردا بر می گردد، گروهی از علما قائل به احتیاط هستند،حال اگر این آدم یکی را خواند،دیگری را نخواند، مثلاً قصر را خواند، اتمام را اصلاً نخواند. شبهه موضوعیه، مثلاً دوتا جامه دارد که یکی از آنها پاک و دیگری نجس است، ثوبین مشتبهین،با یکی نماز خواند و با دیگری نخواند، آیا در اینجا قضا واجب است یا نه؟ صاحب ریاض و صاحب مصباح الفقیه می گویند قضا واجب نیست،چرا؟ می گویند با کدام عصا می خواهید راه بروید،با عصای قاعده اشتغال، که اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد؟ اگر با این عصا راه بروید، اینجا موضوع ندارد،چرا؟ چون اشتغال یقینی در جایی است که یقین به امر داشته باشیم، شما اگر وقت خارج نشده، یقین به امر دارید، اما وقتی که وقت خارج شد، «القضاء بأمر جدید»،قضا به امر جدید است، شک در وجود امر دارید،دیگر در اینجا چطور می گویید اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، کدام یقین؟ قبل الوقت یقینی بود، اما الآن که وقت نیست، بعد الوقت هم که شک در وجود امر است. فإن قلت: استصحاب عدم الإتیان بالتکلیف کنیم. قلت: درجواب گفتیم این اصل مثبت است، عقل می گوید: عدم الإتیان ملازم للفوت، فوت کأنّه أمر وجودی،این عصاره فرمایش دو فقیه بزرگوار بود که بیان شد. بیان استاد سبحانی ولی من معتقدم باید ببینیم که در جمله ی:«إقض ما فات» مراد از «ما فات»

چیست؟ آیا مراد این است که «ما فات واقعاً» یا «ما فات وظیفه»؟ اگر بگویید موضوع عبارت است از: «ما فات واقعاً»، مسلماً علم به فوت واقع نداریم،احتمال دارد که واجب همان نماز قصر من باشد و هکذا احتمال دارد همان جامه ای که با آن نماز خواندم پاک باشد. اگر بگویید «ما فات واقعاً» بنده علم به فوت ندارم،اما بعید است که اسلام احکامش را روی واقع لوح المحفوظ بیاورد، چون به واقع اتیاناً و ترکاً علم مشکل است،حتی ما که عمل می کنیم به ادله اجتهادیه، ادله اجتهادیه فقط طریق است به سوی واقع (طریق إلی الواقع) ولذا ممکن است که چند در صد خطا کند، پس اگر مراد این باشد که «فات واقعاً»، حق با شماست،چون ما علم به فوت نداریم،همین که یکی را خواندیم کافی است، این سبب می شود که علم به فوت نباشد. اما اگر بگوییم مراد از:« إقض ما فات» ما فات وظیفةً است،اگر این باشد،فوت محرز است،وظیفه من این بود که صلات در ثوبین مشتبهین بخوانم، وظیفه من قصر و اتمام بود، من وظیفه را ترک کردم. «علی الظاهر» از روایاتی که می فرماید:«إقض ما فات کما فات» این در واقع می گوید آنچه که از نظر وظیفه برای شما وظیفه بود، شما آن را ترک کردی،باید قضا کنی و بخوانی،من اگر یکی را ترک کردم،وظیفه را ترک کردم، وظیفه من هردو بود،من آن را ترک کردم،یا ثوبین مشتبهین یا قصر و اتمام. اگر میزان و ملاک فوت واقع باشد،خیلی از افراد برای فرار از احتیاط،یکی را می خواند، مثلاً فقط قصر را می خواند و اتمام را ترک می کند، وقت که خارج شد،می گوید علم به فوت واقع که ندارم، قاعده یقین مادام الوقت را می گیرد،یعنی اشتغال یقینی برائت یقینی،بعد الوقت هم که شک در وجود امر دارم، علم به فوت واقعی ندارم، چون لعلّ واجب همان نماز قصر من بوده، یا دو ثوبت، در یکی نماز می خواند، دیگری را رها می کند و به همان یکی اکتفا می کند،چرا؟ می گوید در وقت قاعده اشتغال داریم، بعد الوقت هم که من علم به فوت واقعی ندارم،چون لعلّ با همان جامه ای که نماز خواندم پاک بوده. پس این سبب می شود که خیلی از افراد برای گریز از احتیاط، فقط یک طرف را بگیرد و اصلاً به قاعده اشتغال عمل نکند. نکته: خیلی از فقهای ما فتوا به احتیاط داده اند و حال آنکه علم به فوت واقع نیست، بلکه علم به فوت وظیفه است. مثال ۱ ثوبی بوده مستصحب النجاسه، من در آن نماز خواندم،البته به شرط اینکه قصد قربت از من متمشی بشود، فقها می گویند این کافی نیست، باید نماز را قضا کند (البته وقت هم فوت شده)، پس در مستصحب النجاسه نماز خواند، وقت هم گذشت،آقایان می گویند باید قضا کند،و حال آنکه مادام الوقت قاعده اشتغال بود، وقت که گذشت، دیگر قاعده اشتغال نیست، بعد الوقت هم که من یقین به فوت ندارم، یقین به فوت واقعی ندارم، چون لعلّ این مستصحب النجاسه پاک بوده باشد. مثال ۲ دومی که آقایان فتوا به احتیاط داده اند،جایی است که هنوز غروب نشده و من نمی دانم که آیا نماز ظهر و عصرم را خواندم یا نه؟ حتماً باید بخوانم،ولی اگر قبلاً غفلت کردم تا اینکه آفتاب غروب کرد، اگر میزان فوت واقعی باشد، قضا لازم نیست،چرا؟ به جهت اینکه من شک دارم که خواندم یا نخواندم، نه اینکه یقین به نخواندن داشته باشم، شک دارم که خواندم یا نخواندم، لعلّ خوانده باشم، و حال آنکه همه فقها می گویند اگر انسانی در وقت شک کرد و لو غافل بشود، باید قضا بکند، اگر میزان فوت واقعی باشد،قضا لازم نیست چون یقین به فوت ندارم. اما اگر میزان، فوت وظیفه باشد،من وظیفه ام را ترک کردم، شک کردم بنا بود که بخوانم، ولی غفلت کردم. ما نه با فرمایش صاحب ریاض موافق هستیم و نه با فرمایش صاحب مصباح الفقیه، بلکه با دیگران موافقیم که در این موارد حتماً باید قضا بکند،چرا؟ چون میزان، فوت واقع نیست، بلکه میزان فوت ما وجب وظیفه. فرع پنجم مرحوم سید در متن می فرماید: « و لا یجب علی الصّبی إذا لم یبلغ فی أثناء الوقت و لا علی المجنون فی تمام الوقت مطبقاً کان أو أدواریاً، و لا علی المغمی علیه فی تمامه» بر سه طائفه قضا لازم نیست، یکی صبی اگر در تمام وقت نابالغ باشد، و الا اگر در وقت بالغ بشود، در بقیه وقت نماز واجب است و اگر غفلت کند و نخواند، قضا دارد.« و لا علی المجنون فی تمام الوقت مطبقاً کان أو أدواریاً» مطبق، یعنی تمام عمر این آدم دیوانه است، أو أدواریاً، دیوانه

ادواری این است که یک روز دیوانه است و روز دیگر خوب می شود، آن روزی که مجنون است، صلات برایش واجب نیست و قضا هم برایش واجب نیست. از مرحوم سید باید پرسید که بحث ما در قضا است، قضا «لما فات» است، «فات» فرع تکلیف است، کسی که اصلاً تکلیف ندارد، بگوییم قضا بر آنها واجب نیست،این سالبه به انتفاء موضوع است، چون ادا هم بر آنها واجب نیست تا چه رسد که قضا بر آنها واجب بشود، بحث ما در جایی است که ادا واجب باشد و این آدم ادا را ترک کند، البته در این صورت قضا واجب است،اما این سه گروه اصلاً ادا بر آنها واجب نیست، گفتن اینکه قضا بر آنها واجب نیست، سالبه به انتفاء موضوع است. به بیان دیگر: خروج مجنون و خروج صبی، خروج تخصصی است نه خروج تخصیصی، عبارت مرحوم سید می خواهد بگوید خروج تخصیصی است و حال اینکه این گونه نیست، بلکه خروج تخصصی است«رفع القلم عن ثلاثه، المجنون حتی یفیق، و الصبی حتی یحتلم»، بقی الکلام فی المغمی علیه «مغمی علیه» کسی است که غش کرده، اگر از حالت غش بیرون بیاید، آیا قضا برایش واجب است یا نه؟ فتوای مشهور این است که بر «مغمی علیه» قضا واجب نیست، ولی در این میان مرحوم صدوق در کتاب مقنع فرمود آن مقداری که از «مغمی علیه» نماز فوت شده، باید قضا کند،یعنی قضا واجب است. بیان صاحب حدائق و فی الحدائق: و عن بعض الأصحاب أنّه یقضی آخر أیام إفاقته إن أفاق نهاراً أو آخر لیلته إن أفاق لیلاً ، ثمّ قال: و قال الصدوق فی المقنع: اعلم ان المغمی علیه یقضی جمیع ما فاته من الصلوات، و روی لیس علی المغمی علیه أن یقضی إلّا صلاه الیوم الذی أفاق فیه و اللیله التی أفاق یها ، و روی أنّه یقضی صلاه ثلاثه أیام ، و روی أن یقضی الصلاه التی أفاق فی وقتها. و هو کما تری ظاهر فی اختیاره قضاء جمیع ما فاته. و العجب منه(قدس سره) انه بعد اختیار وجوب القضاء علیه لجمیع ما فاته، اسند الأقوال الباقیه إلی الروایه و لم یتعرض إلی سقوط القضاء بالکلیه مع أنّه المشهور و هو الذی تضافرت علیه الأخبار کما سیظهر لک إن شاء الله تعالی. الحدائق الناضره: ۱۱/۳. هذا غیر أنّ الصدوق عدل عما ذکره فی المقنع ، فی الفقیه حیث قال: فأما الاخبار التی فی المغمی علیه أنه یقضی جمیع ما فاته ، و ما روی أنّه یقضی صلاه شهر ، و ما روی أنّه یقضی ثلاثه أیام فهی صحیحه، و لکنها علی الاستحباب لا علی الایجاب. الفقیه: ۱/۲۳۷ ، برقم ۱۰۴۲. منتها حمل بر استحباب شده،معلوم می شود که در کتاب مقنع فرمود قضا واجب است،اما در کتاب فقیه می گوید قضا واجب نیست،در جلسه آینده ما روایت را می خوانیم و جمع بین روایات را هم انجام می دهیم.

ص: ۸۵

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده سخن در باره کسی است که «مغمی علیه» باشد، آیا آدم «مغمی علیه» بعد از آنکه افاقه پیدا کرد یا افاقه حاصل شد، قضا برایش واجب است یا واجب نیست؟ دیدگاه مشهور مشهور فقهای ما گفته اند که قضا لازم نیست. نظریه صدوق در این میان فقط مرحوم شیخ صدوق در کتاب «مقنع» اصرار دارد بر اینکه قضا واجب است، ولی روایاتی که در اینجا وارد شده اند، یکنواخت نیستند، بلکه مقدار زیادی از این روایات (که در میان آنها روایت صحیح هم زیاد است) دلالت بر این دارند که قضا واجب نیست،البته این روایات بیش از شش تاست، منتها من فقط شش تا را می خوانم، بقیه را خود شما مطالعه کنید. روایاتی که قول مشهور را تایید می کنند ۱: و باسناده (ضمیر اسناده بر می گردد به محمد بن

علی بن الحسین، یعنی مرحوم صدوقت) عن أیوب بن نوح (اگر بخوایم سند مرحوم صدوق را به ایوب پیدا کنیم، باید به مشیخه مراجعه کنیم، مرحوم صدوق در مشیخه می گوید، هر حدیثی را که از کتاب أیوب بن نوح نقل کردم، سندم این است) أنّه کتب إلی أبی الحسن الثالث (اما هادی –علیه السلام–، ابو الحسن الأول، موسی بن جعفر –علیه السلام– أبو الحسن الثانی، امام رضا –علیه السلام– یسأله عن المغمی علیه یوماً أو أکثر هل یقضی مافاته من الصلوات أولا؟« فکتب لا یقضی الصّوم و لا یقضی الصّلاه» الوسائل: ج ۵، الباب ۳ من أبواب قضاء الصلوات،الحدیث ۲، صحیحه حلبی ۲: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحلبی أنّه سأل أبا عبدالله(ع) عن المریض هل یقضی الصلوات إذا اُغمی علیه؟ فقال:« لا، إلّا الصّلاه التی أفاق فیها» همان مدرک،الحدیث ۱، روایت حفص ۳: و باسناده (اسناد شیخ) عن الحسین بن سعید ، عن ابن أبی عمیر ، عن حفص ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال:« یقضی الصلاه التی أفاق فیها»همان مدرک، الحدیث ۲۰، روایت أبی بصیر ۴: و عنه ، عن الحسن بن محبوب، عن علیّ بن رئاب ، عن أبی بصیر (یعنی المرادی) ، عن أحدهما (علیهما السلام) قال: سألته عن المریض یغمی علیه ثمّ یفیق کیف یقضی صلاته؟ قال: «یقضی الصّلاه الّتی أدرک وقتها» همان مدرک،الحدیث ۱۷، روایت علیّ بن مهزیار ۵: و باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی(صاحب نوادر الحکمه)، عن محمد بن عبدالجبار ، عن علیّ ابن مهزیار (قبرش در اهواز است) قال: سألته عن المغمی علیه یوماً أو أکثر هل یقضی مافاته من الصلاه أم لا؟ فکتب(علیه السلام) :« لا یقضی الصوم و لا یقضی الصلاه» همان مدرک، الحدیث ۱۸، روایت محمد بن مسلم ۶: و باسناده عن حریز ، عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر(علیه السلام) فی الرّجل یغمی علیه الأیام ، قال: « لا یعید شیئاً من صلاته» همان مدرک، الحدیث ۲۳، روایت معمّر بن عمر ۷: و باسناده عن أحمد بن محمد ، عن الحجّال، عن ثعلبه بن میمون ، عن معمر بن عمر قال: سألت أبا جعفر(علیه السلام) (أبا عبدالله(علیه السلام) عن المریض یقضی الصلاه إذا اُغمی علیه؟ قال:« لا» همان مدرک، الحدیث۱۵، تا اینجا ما روایاتی را که دلالت برعدم قضا می کنند خواندیم و غالباً این روایات صحیحه اند ولسان شان هم لسان قاطع است. در مقابل این روایات، چهار گروه روایات داریم: الف: همه را قضا می کند. ب: سه روز را قضا می کند. ج: اگر یکماه «مغمی علیه بود»، فقط سه روز اولش را قضا کند. د: یک روز را قضا کند. راه جمع روایات متعارض چیست؟ ما در اینجا چه کنیم،آیا همه را قضا کند، یا اگر یکماه در کما است، سه روزش را قضا کند، اگر سه روز کماست، همان را قضا کند، یا یک روز را قضا کند؟ پاسخ باید توجه داشت که هر موقع روایات تشتت پیدا کرد،از تشتت روایات می فهمیم که اینها علامت استحباب است،گاهی می گوید همه را قضا کند، گاهی می گوید اگر یک ماه در کما به سر می برد، سه روز آن را قضا کند، گاهی می گوید یک روز را قضا نماید. معلوم می شود که حمل بر مراتب استحباب است. روایات قبلی با لسان قاطع می گویند قضا واجب نیست (لاـ یقضی)، اگر ما اجتهاد می کردیم، آن روایات با لسان قاقع می گویند:« لا یقضی» یعنی قضا واجب نیست، اگر ما اجتهاد می کردیم،حقش بود که طائفه اولی را با این سه طائفه اخیر تخصیص بزنیم، (البته نه با اولی که می گوید همه را قضا کند) یعنی به قانون «مهما امکن الجمع، أولی من الطرح» عمل کنیم و بگوییم «لا یقضی»، مگر سه روز در یکماه، یا «لا یقضی» إلّا یک روز در یکماه، ولی ما این کار را نکردیم،چرا؟ چون اختلاف روایات از معصومین (علیهم السلام) حاکی از این است که حمل بر استحباب است، حتی من یک قرینه ای بر استحباب پیدا کردم و آن این است که حضرت می فرماید، شما چنین و چنان کنید،آنگاه می فرماید، ما اهل بیت قضا می کنیم، معلوم می شود که اهل بیت با دیگران تکلیف مختلفی ندارند، فقط پیغمبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) است که مختصاتی دارد،اگر آن حضرت را کنار بگذاریم،همه امت پیغمبر تحت خیمه واحده هستند، از اینکه می گوید ما اهل بیت قضا می کنیم، این نشان می دهد که کار مشقت داری است ولذا می گوید شما نکنید،ولی ما می کنیم. روایات مخالف این روایت بر چهار دسته اند ۱: ما یدل علی قضاء الجمیع،نظیر صحیحه

رفاعه عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال:سألته عن المغمی علیه شهراً، ما یقضی من الصلاه؟ قال:« یقضیها کلّها، إن أمر الصلاه شدید»(الوسائل:۵الباب۴ من أبواب قضاء الصلوات، الحدیث۴.) کار نماز مشکل است،اگر این روایت را بگیریم، این معارض است، اما بقیه روایات معارض نیستند، بلکه نسبت شان، نسبت عام و خاص است. ۲: ما یدل علی قضاء صلاه یوم واحد،نظیر صحیح ابن أبی عمیر عن حفص عن أبی عبدالله علیه السلام قال:سألته عن المغی علیه ؟ قال : فقال:«یقضی صلاه یوم» الوسائل:۵الباب۴ من أبواب قضاء الصلوات، الحدیث۱۴. ۳: ما یدل علی قضاء صلاه ثلاثه أیام إذا کان الاغماء منحصراً بالثلاثه، نظیر موثق سماعه قال: سألته عن المریض یغمی علیه ؟ قال:« إذا جاز علیه ثلاثه أیام فلیس علیه قضاء ، و إذا إغمی علیه ثلاثه أیام فعلیه قضاء الصلاه فیهن» الوسائل:۵الباب۴ من أبواب ضاء الصلوات، الحدیث ۵. ۴: ما یدل علی قضاء الثلاثه من الشهر، نظیر صحیح حریز عن أبی بصیر قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: رجل أغمی علیه شهراً، أیقضی شیئاً من صلاته؟ قال:« یقضی منها ثلاثه أیام» الوسائل:۵، الباب۴ من أبواب قضاء الصلوات، الحدیث۱۱، اگر یکماه مغمی علیه است، سه روز اگر قضا کند کافی است، کأنّه هر روز جانشین ده روز می شود. ما اگر روی قانون اجتهاد عمل می کردیم،اولی معارض است،اما سه تای دیگر نسبت شان عام و خاص است فلذا با این سه گروه، گروه اولی را تخصیص می زدیم، اما چون روایات درجاتی دارند و یکدانه روایت هم نیستند، بلکه سه گروه روایت است، فلذا ما اینها را حمل بر استحباب می کنیم. تمّ الکلام فی المغمی علیه إذا کانه إغمائه خارجاً عن الاختیار. اینک بحث در این است که اگر کسی با اختیار، خودش را به حالت اغماء ببرد، مثلاً قرص مصرف کرد و این قرص سبب اغمای او شد، حکمش چیست؟ مرحوم سید این را در آینده (مسئله ۵) مطرح می کند ولذا ما به تبع ایشان در اینجا بحث نمی کنم، بلکه آن را محول می کنم به مسئله پنجم. مختار استاد سبحانی بنابراین،نظر ما این شد که «مغمی علیه» قضا ندارد. متن عروه الوثقی «و لا ـ علی الکافر الأصلی إذا أسلم بعد خروج الوقت بالنسبه إلی ما فات منه حال کفره» این فرع در باره این است که اگر یک کافر و بت پرستی،مسلمان شد، از او سوال می کنیم که چند سال داری؟ در جواب می گوید: هفتاد سال دارم،آیا این آدم نسبت به نماز های قبل از اسلامش تکلیف دارد،یعنی لازم است که آنها را قضا کند یا قضا لازم نیست؟ همه علما اتفاق نظر دارند قضا این آدم ساقط است، یعنی قضا لازم نیست (إتفق العلماء علی سقوط القضاء عن الکافر الأصلی) بر خلاف مرتد، چون مرتد، اگر بعد از ارتدادش دوباره به دامن اسلام برگشت و کشته نشد،نماز های دوران ارتداد را قضا می کند. چرا بر کافر اصلی قضا واجب نیست؟ چون قرآن کریم می فرماید: « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ» الحج/۷۸، یعنی در اسلام تکلیف حرجی جعل نشده، آدمی که پنجاه و چند سال در حال کفر به سر برده و در سن هفتاد سالگی به دین اسلام داخل شده،اگر به او بگوییم باید نماز های زمان کفرت را قضا کنی (یعنی پنجاه و چند سال) این تکلیف حرجی خواهد بود و چنین آدمی از اسلام بر خواهد گشت، ولذا اجماع اهل بیت و همه ی علما بر این است که قضا ساقط است. «إنّما الکلام» در اینجاست که آقایان می گویند:« یسقط القضاء عن الکافر الأصلی»،باید نگاه کرد که مذهب ما چیست؟ اگر مذهب کسی،مذهب اهل سنت است، مسئله سالبه به انتفاء موضوع است، چرا؟ چون اهل می گویند: «الکفّار مکلّفون بالأصول و لیسوا مکلفین بالفروع»، اگر این باشد، اصلاً کلمه ی «یسقط» غلط است، چرا؟ چون این آدم اصلاً نسبت به نماز مکلف نبود تا بگوییم قضا از او ساقط است. بنابراین، بحث سید و دیگران که می گویند «یسقط » روی مذهب امامیه است که می گویند: «الکفّار مکلّفون بالفروع کما إنّهم مکلّفون بالأصول»، اما روی مذهب اهل سنت،مسئله ما سالبه به انتفاء موضوع می شود،چون اصلاً کافر مکلف نبوده تا بگوییم قضا ساقط است، و فقط روی مذهب امامیه این بحث موضوع دارد که می گویند کفار همان گونه که به اصول مکلفند،به فروع نیز مکلف می باشند. پرسش ممکن است کسی بگوید: طبق مذهب امامیه که قضا از کافر ساقط است، کی ساقط است؟ آیا وقتی

که وقت باقی است و این آدم در وقت اسلام آورده؟ اینجا که «لا یسقط»نیست،و اگر بگویید «أسلم بعد مضی الوقت»، اسلام سبب سقوط قضا می شود،یعنی همین که اسلام آورد،تمام احکام گذشته از او ساقط است، دیگر کلمه ی«یسقط» چه معنا دارد؟! چون کلمه ی «یسقط» را در جایی می گویند که تکلیف ثابت بشود،تا بگوییم«یسقط»، آیا در اینجا که می گوید از کافر اصلی قضا ساقط است، کی ساقط است؟ اگر بگویید عند بقاء الوقت،اینجا یسقط نیست،بلکه باید قضا کند، و اگر بعد إنقضاء الوقت اسلام بیاورد، اسلامش سبب نادیده گرفتن تمام احکام است، اسلام که آورد، بقیه احکام گذشته از او ساقط است، پس کلمه ی «یسقط» چه معنا دارد؟ این اشکالی است که مرحوم سید صاحب المدارک،در کتاب مدارک به آن اشکال اشاره کرده است. عبارت صاحب مدارک الأحکام نعم هناک کلام فی تصویر سقوط القضاء عن الکافر إذا أسلم أشاره إلیه صاحب المدارک بقوله: و أمّا سقوطه عن الکافر الأصلی فموضع وفاق أیضاً و فی الأخبار دلاله علیه، و یستفاد من ذلک أنّه لایخاطب بالقضاء و إن کان مخاطباً بغیره من التکالیف- به بقیه ی تکالیف مخاطب است، اما بر قضا مخاطب نیست-، لإمتناع وقوعه منه فی حال کفره- کی قضا کند، آیا موقعی که کافر است؟در آن موقع که قبول نمی شود- و سقوطه بإسلامه»مدارک الأحکام:۴/۲۸۹، همین که اسلام آورد،قضا ساقط است،. پس آنی نبود که بگوید:« إقض» و سپس بگوید: «یسقط»، یسقط در صورتی می گویند که یک ثانیه بگوید «إقض»، آنگاه بگوید: «یسقط». عبارت ایشان کوتاه است، ولی من توضیح دادم،ایشان معتقد است اگر ما بخواهیم مسئله را تصویر کنیم و بگوییم بر کافر قضا لازم نیست،ناچاریم که قائل به تفصیل بشویم و بگوییم: «إذا أسلم یکتب علیه کلّ الأحکام إلّا القضاء»، اصلاً قضا از اول بر آنها نوشته نشده است. اینکه می گوییم الکفّار مکلّفون بالفروع إلّا القضاء،یعنی قضا از همان اول برای آنها نوشته نشده است، چون اگر بگوییم حتی قضا هم نوشته شده و بگوییم جناب کافر مثل مسلمان است،امتناع عقلی لازم می آید،اگر به مسلمان بگوییم: «إقض» خواهد گفت: چشم، اما اگر به کافر بگوییم: «إقض»، کی؟ موقع کفر، در موقع کفر که عبادتش قبول نیست، آیا در موقع اسلام؟ اسلام سبب سقوط قضاست، پس این آدم نمی تواند در لحظه ای از عمرش مخاطب به «إقض» باشد، چون اگر بگوییم حال الکفر مخاطب است،حال الکفر که نمازش قبول نمی شود، حال الإسلام؟ حال الإسلام هم که قضا ساقط است،. خلاصه این آدم کافر در هیچ زمانی، مخاطب به «إقض» نیست،یعنی نه در حال کفر و نه در حال اسلام (لا فی حال الکفر و لا فی حال الإسلام) ولذا می گوید من معتقدم که:« الکفار مکلّفون بالفروع إلّا القضاء». فقط در اینجا بین مسلمان و کافر فرق است،یعنی به مسلمان می گوید: «إقض»، ولی نسبت به کافر اصلاً «إقض» نمی گوید.

ص: ۸۶

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده در جلسه گذشته شبهه ای را از صاحب مدارک نقل کردیم و آن این بود که اگر به مسلمان بگوییم: «أیها المسلم صلّ فی الوقت و اقض خارج الوقت»، و ما معتقدیم که:« أنّ الکفّار محکومون فی الفروع کما أنّهم محکومون فی الأصول،إلّا فی هذا المورد» مگر در این مورد،یعنی این مورد را باید استثنا کنیم، مثلاً اگر سی هزار فرع داریم که کافران و مشرکان در آن سی هزار فرع با همدیگر شریکند،ولی در این فرع شریک نیستند، یعنی از میان آن سی

هزار فرع، این فرع را استثنا می کنیم و می گوییم در این فرع با همدیگر شریک نیستند،«الکفّار محکومون بالفروع إلّا فی هذا المورد» کدام مورد؟ صلّ فی الوقت و إن فات و اقض»،چرا کفار در این مورد استثنا شده اند؟ فرض کنید که انسانی سالها کافر بوده و الآن می خواهد مسلمان بشود، شما اگر به این کافر بگویید: «صلّ فی الوقت» درست است، آنگاه می گویی: «و إن فات فاقض»، در اینجا این پرسش پیش می آید که شما این خطاب را کی نسبت به کافر می کنید،آیا هنگامی این خطاب را می کنید که هنوز وقت باقی است؟ در این صورت که اصلاً قضا نیست. اما اگر وقت خارج شده و به پایان رسیده و شما در این صورت به کافر می گویید:«إقض»،اینکه به او «اقض» می گویید، اگر در حال کفرش این را بگویید، در حال کفر که نماز از او قبول نیست، اگر بگویید: اسلام بیاورد، در این صورت قضا از او ساقط است. پس به این کافر که می گویید: «إقض»، حتماً در وقت این خطاب را به او نمی کنید،اگر در خارج بگویید، یعنی به او بگویید نمازهایی را که در حال کفر نخوانده ای،«إقض» یعنی آنها را قضا کن، آیا این خطاب «إقض» را که به او می کنید، مع الکفر أو بلا کفر؟ اگر بگویید مع الکفر، این تکلیف به محال است، چرا؟ چون در حال کفر، نماز از او قبول نمی شود. اگر بگویید: کفر را رها کن و به دین اسلام داخل شو، در این صورت همه علما اتفاق نظر دارند که قضا از او (کافر) ساقط است. بنابراین، ما به کافر نمی توانیم بگوییم: «إقض ما فات کما فات»، به مسلمان می توانیم بگوییم، اما به کافر نمی توانیم بگوییم، پس باید این فرع را از میان سی هزار فرع استثنا کنیم. ولذا در اینجا کسی نمی تواند اسلام بیاورد و سپس قضا کند،چرا؟ چون با اسلام آوردن قضا از او ساقط می شود. پس اصلاً خطاب «اقض» نسبت به کافر درست نیست،چرا؟ چون «لو خوطب و هو کافر»، در این فرض نمازش قبول نیست، اگر بگویید اسلام بیاورد، می گوییم این حرف درست است، ولی با اسلام آوردن قضا از او ساقط می شود، این حاصل شبهه ی صاحب مدارک است. جواب آقا ضیاء الدین عراقی از اشکال صاحب مدارک مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی از اشکال صاحب مدارک جواب داده و فرموده ما می توانیم امر به قضا را نسبت به کافر هم متوجه کنیم، یعنی همانطور که به مسلمان می توانیم بگوییم: «إقض ما فات کما فات»، به کافر هم می توانیم بگوییم: «إقض ما فات کما فات»، کی می توانیم این خطاب را نسبت به کافر متوجه کنیم؟ در داخل وقت نه در خارج وقت، منتها به صورت قضیه شرطیه، پس در خارج وقت نمی توانیم به خطاب «اقض» را به او متوجه کنیم، چون اگر در خارج وقت بگوییم: «إقض»، اشکال صاحب مدارک پیش می آید، و شما قبول نمی کنید، یعنی در حال نماز از او قبول نمی شود، اما مع زوال الکفر،در این فرض می گویید: امر «إقض »از او ساقط است، پس کی؟ در داخل وقت، اما به صورت قضیه مشروطه،یعنی: أیّها الکافر أسلم أولاً صلّ أداءً ثانیاً،و إن فات أداءً، یجب علیك القضاء، خطاب در داخل وقت است و هر سه هم اختیاری است، اسلام بیاورد، اختیاری است،نماز را اداءاً بخواند،باز هم اختیاری است،اسلام بیاورد، ولی نماز نخواند، این قضا دارد. پس ما می توانیم به کافر در حالی که کافر است، سه تا خطاب کنیم و هر سه هم در اختیارش است، اینکه اسلام بیاورد،در اختیارش است،نماز بخواند، باز هم در اختیارش است، در حال اسلام نماز را ترک کند، باز در اختیارش است ولذا قضا بر گردنش است. پس ما نمی توانیم بگوییم کافر دارای تعدد امر نیست. ثمره بحث تظهر الثمره فی تعدد العقاب،یعنی عقاب های متعدد خواهد داشت: الف: یك عقاب برای اسلام نیاوردن (لأنّه خالف أمر أسلم). ب: عقاب دیگر برای اینکه نماز در وقت را ترک کرده (خالف أمر صلّ أداءً) ج: عقاب سوم برای مخالفت امر قضاست (خالف أمر أقض)،یعنی و إن ترکت بعد الإسلام، فاقض. حاصل فرمایش این مرد بزرگ این است اگر مراد بعد الوقت باشد، بعد الوقت نمی شود به کافر گفت: «إقض»، چرا؟ به جهت اینکه:« اقض کافراً» قبول نیست، «اقض مسلماً»، در این فرض قضا از او ساقط می شود، پس باید بگوییم در حال ادا این آدم سه تا خطاب دارد و هر سه هم در اختیارش است، یکی اینکه اسلام بیاورد، اداءً نماز بخواند، اگر اداءً هم نماز نخواند،باید قضا بکند، این آدم چون اسلام

نیاورده، بقیه هم منتفی شده است،چرا؟ چون همه اش در اختیارش بوده است. «تظهر الثمره» در تعدد عقاب یوم القیامه،یعنی در روز قیامت سه تا عقاب دارد که بیان شد. اشکال آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی، اشکال خوبی دارد و می گوید بحث ما در قضایای حقیقیه نیست،بلی، اگر خطاب به صورت قضایای حقیقیه باشد، مسئله ای است، أیّهالکافر! أسلم، ثمّ صلّ الصلاه، ثمّ لو ترکت أداء،فاقض، ایشان می گوید بحث ما در کلی نیست، بلکه بحث ما در خطاب شخصی این آدم است، این آدم خطاب شخصی می خواهد درست بکند، این آدم مادامی که در وقت است، نسبت به او اصلاً فوت صدق نمی کند،در خطاب شخصی باید موضوع محقق بشود، موضوع قضا، فوت است، اگر وقت باقی است، پس فوت نیست، اگر وقت خارج است، اصلاً قضا ساقط است، چون اگر بخواهد قضا کند باید اسلام بیاورد و با اسلام آوردن قضا ساقط است. می فرماید فرمایش حضرتعالی به صورت قضیه حقیقیه درست است: « وَلِلَّـهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » (۱) ، در طول زمان،أیها الکفار! أسلموا، ثمّ بعد الإسلام صلّوا، ثمّ بعد الإسلام و ترک الصلاه اداءً فاقضوا»، این یک قضیه حقیقیه است و ما هم قضیه را قبول داریم، ولی بحث ما در پیاده کردن این قضیه حقیقیه است به صورت خطاب شخصی. ما به این کافر که می گوییم:»إقض»، کی این «إقض» را به او می گوییم؟ اگر در وقت بگوییم، این خطاب موضوع ندارد، چون فوت نشده، اگر در خارج وقت بگوییم، در خارج از وقت، فوت است، اما اگر بخواهد قبول بشود باید اسلام بیاورد، اسلام هم بیاورد، قضا قطعاً ساقط است. فرع دیگر: «و لاـ علی الحائض و النفساء مع استیعاب الوقت». دو طائفه هستند که اگر در تمام وقت مانع پیدا کردند، قضا بر آنها واجب نیست و آن دو عبارتند از: الف: حائض، ب: نفساء، بر این دوتا قضا واجب نیست، اما به شرط لازم نیست که عذر شان تمام وقت را فرا بگیرد، چرا؟ لأنّ القضاء تابع للأداء، وقتی ادا بر آنها واجب نباشد، قضا نیز واجب نخواهد بود،چون قضا مشروط به فوت است، فوت هم مشروط به عدم المانع است، وقتی مانع باشد، اصلاً فوتی در کار نیست ولذا قضا واجب نیست و این مسئله یکی از مسائل اتفاقیه فقه است. روایت زرار ففی صحیح زراره عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «إذا کانت طامثاً فلا تحلّ لها الصلاه» (۲) کسی که نماز برایش حرام است، قضا معنا ندارد. روایت فضل بن شاذان و فی صحیح الفضل بن شاذان عن الرضا(علیه السلام): «إذا حاضت المرأه فلا تصوم و لا تصلّی، لأنّها فی حدّ النجاسه، و أحب الله أن لا یعبد إلّا طاهراً ، و أنّه لا صوم لمن لا صلاه له » (۳) و نحوه. مثل اینکه ملازمه است،یعنی «من لم یجب علیه الصلاه لا تجب علیه الصوم»، و چون مسئله یکی از مسائل اتفاقی است، فلذا خیلی در باره اش بحث نمی کنیم. بلی، اگر عذر شان مستوعب نشد، مثلاً دو ساعت از بعد ظهر گذشت که این زن حائض شد، یا بعد از سپری شدن دو ساعت از ظهر، وضع حمل کرد، «أدرک من الوقت وسیعاً» در این صورت مسلماً بر این آدم نماز واجب است و اگر نخواند،باید قضای آن را بجا آورد. نعم عدم القضاء مختص بما استوعب الحیض و النفاس، و إلّا فلو حاضت بعد دخول الوقت فعلیها القضاء، ففی صحیح عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألته عن المرأه تطمث بعد أن تزول الشمس و لم تصلّ الظهر ، هل علیها قضاء تلک الصلاه؟ قال: «نعم ». (۴) پس کسانی که در تمام وقت حائض یا نفساء هستند، قضا بر آنها واجب نیست،قهراً ادا هم نیست، چون ادا نیست فلذا قضا هم نیست. بلی، اگر بعضی از وقت را درک کردند،چون امر ادائی دارند، امر قضائی هم خواهند داشت. المسأله الأولی: إذا بلغ الصّبی، أو أفاق المجنون أو المغمی علیه قبل خروج الوقت وجب علیه الأداء، و إن لم یدرکوا إلّا مقدار رکعه، فروع مسئله در این مسئله چند فرع است که به ترتیب بیان می گردد. فرع اول فرع اول چند زیر مجموعه دارد که عبارتند از: ۱: اگر جناب صبی دو ساعت به غروب مانده،بالغ شد. ۲: آدم مجنون دوساعت به غروب مانده، به عنایت خداوند متعال شفا پیدا کرد. ۳: یا «مغمی علیه» دو ساعت به غروب مانده از حال اغماء بیرون آمد و بهبودی پیدا نمود. فرع دوم فرع دوم این است که به اندازه یک رکعت به غروب ماند که صبی بالغ شد،افاق المجنون و «مغمی علیه» هم از حالت اغماء خارج شد. فرع سوم فرع سوم اینکه حائض یک

رکعت به غروب مانـده که پاک شـد، یا نفساء یک رکعت به غروب مانـده پاک شـد. إذا طرء أحـد أعـذار الأربعه بعـد مضـی صلاه المختـار بحسب حـالهم،آن سه فرع نـاظر به آخر وقت بود،این چهارمی ناظر به اول وقت است،یعنی چهار رکعت از اول ظهر گـذشت که این زن حائض شـد یا نفساء شد،اینجا چه کنیم؟ بنابراین، باید هر چهار فرع را به تدریج بخوانیم. بررسـی فرع اول فرض کنیـد که دو ساعت به غروب مانـده که صبی بالغ شد، مجنون هم به عنایت خداوندی افاقه پیدا کرد، مغمی علیه هم از حالت اغماء بیرون آمـد، و اینها نماز شان را در وقت نخواندند، آیا قضا بر آنان واجب است یا نه؟ مسلماً قضا واجب است، چرا؟ چون امر ادائی منجز شـد،این آدم دو ساعت به غروب مانـده، مورد خطاب: « أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ» (۵) ،قرار گرفت، بـا اینکه امر صـلاتی برای شان منجز شـده است، دیگر جای بحث نیست که قضا بر آنان واجب است. به بیان دیگر: یصـدق علیه عنوان الفوت،«إقض ما فات کما فات». بررسـی فرع دوم فرع دوم این است که فقط به اندازه یک رکعت به غروب مانـده که صبی بالغ شـد، مجنون افاقه پیـدا کرد و مغمی علیه از حالت اغماء بیرون آمـد، آیا قضا بر اینها واجب است یا نه؟ باید بر گردیم به روایاتی که در مورد دیگر وارد شده است و از آن روایات،حکم این مسئله را هم بفهمیم، روایاتی داریم که می گوینـد: «من أدرک رکعه من الوقت فقـد أدرک الوقت جمیعاً»،این حـدیث در باره کسـی که خواب بوده و موقعی که بیـدار می شود فقط به انـدازه یک رکعت به غروب مانـده وارد شـده است،یعنی تا می خواهد وضو بگیرد یا تیمم کند،بیش از یـک رکعت به غروب نیست، می گویـد این آدم نمـاز را بخوانـد و نمازش هم اداست،چرا؟ چون «من أدرک رکعه من الوقت فقـد أدرک الوقت جمیعاً» مرحوم سیـد یک منظومه ای در فقه دارد، وقتی به اینجا می رسد، می گوید نماز این آدم اداست نه قضا. و هو أداء لا أداء و قضاء **** و لا قضاء کما ارتضاه المرتضـی سیـد مرتضـی فرموده قضاست، بعضـی گفته انـد که این مرکب است از ادا و قضا، ولی مرحوم سیـد بحر العلوم می فرمایـد اداست،چرا؟ من باب الحکومه فی الوقت، روایاتی داریم که باید چهار رکعت در وقت باشد و شـما یک رکعت را در وقت درک کردید،این آدله وقت را توسعه داد،اگر این روایت نبود، وقت ادا به اندازه چهار رکعت بود و حال آنکه من یکی را درک کردم،اما روایاتی که می گوید: «من أدرک رکعه من الوقت فقد أدرک الوقت جمیعاً» نسبت به ادله توقیت جنبه ی حکومت دارد،یعنی توسعه داد، قرآن می فرما: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَ افِقِ» (۶) یعنی «آب»، آنگاه رسول گرامی اسلام می فرماید: «التراب أحد الطهورین»،این دومی حکومت دارد و موضوع را توسعه می دهـد، یعنی معلوم می شود که اگر آب نباشد کافی است.اگر این روایات نبود،حق با شـما بود و نبایـد نماز من ادا باشـد، بلکه بایـد هر چهار رکعت در وقت باشـد و حال آنکه من یک رکعت خوانـدم،ولی این روایـات وقت را توسعه داد، روایات ما این نیست، روایات ما فقط در صـلات فجر است، یعنی اگر کسـی در صلاـت فجر قبـل از طلوع آفتـاب یـک رکعت را درک کرد «فکـأنّه أدرک الوقت جمیعاً»، ولی اگر رویهم رفته ملاحظه کنیم، می دانیم که صـلات فجر مدخلیت ندارد، بلکه شرع مقدس لطف فرموده،وقت یک رکعت را جایگزین تمام وقت کرده است. عن الأصـبغ بن نباته قال: قال امیرالمؤمنین(ع): مَنْ أدْرَکَ من الغـداه رکعهً قبلَ طلوعِ الشـمس فقد أدْرَکَ الغداه تامّهً» (۷) اصبغ پسر نباته گفت: امیرمؤمنان(ع) فرمود: هر کس یک رکعت از نماز صبح را پیش از طلوع خورشـید بخوانـد، گویا تمام آن را پیش از طلوع خورشـید خوانده است. نعم مورد الروایات هو صـلاه الغداه ولکن الفقیه یقطع بعدم الفرق بین صلاه الغداه و بقیه الصـلاه الیومیه، مضافاً إلی المراسـیل التی نقلها الشهید فی التذکری، قال: روی عن النبی قوله:« من أدرک رکعه من الصلاه فقد أدرک الصلاه» (۸) و فی روایه أخری: « من أدرک رکعه من العصـر قبـل أن تغرب الشـمس فقـد أدرک العصـر» (۹) پس فرع دوم روشن شـد که اگر کسـی به انـدازه یک رکعت از وقت را درک کنـد، این آدم همه وقت را درک کرده است، حال اگر نخوانـد،قضا برایش واجب است، آدمی که به انـدازه خواندن یک رکعت وقت دارد،چنانچه نمازش را بخواند،اداست، اما اگر

مسامحه کرد و نخوانـد،حتماً قضا بر گردنش واجب است. پس فرع دوم همانند فرع اول شد، یعنی همانطور که در فرع اول که دو سـاعت به غروب مانـد و این آدم نمازش را نخوانـد، قضا بر گردنش است، در فرع دوم هم اگر به انـدازه یک رکعت وقت باشد و این آدم مسامحه کند و نمازش را نخواند، قضا بر گردنش واجب است و اگر خواند، ادا حساب می شود.

ص: ۸۷

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شـده سـخن در این بود که اگر انسانِ صبی بالغ شد یا مغمی علیه و مجنون بهبودی پیدا کردند در حالی که فقط یک رکعت به وقت مغرب باقی مانده است، آیا قضا بر آنان واجب است یا نه؟ البته اگر ما بودیم، می گفتیم قضا واجب نیست، چرا؟ چون نماز چهار رکعت، بایـد اداءً برای اینها مورد امکان باشـد و فرض این است که سه رکعت گذشـته و فقـط یـک رکعت مورد امکـان است. ولی روایـات حاکم، وقت را توسـعه دادنـد و گفتنـد حتی اگر یک رکعت را درک کنـد همانند این است که تمام وقت را درک کرده است،«من أدرک رکعه من الوقت فقد أدرک الوقت جمیعاً، فلذا این روایات حاکمند، زیرا وقت را توسعه دادند. پس جناب صبی، مغمی علیه و مجنون که یک رکعت وقت را درک کرده اند، از نظر شرع کأنّه همه وقت را درک کرده است. اگر انسانی واقعاً همه ی وقت را درک کرده بود و نماز نخوانده بود، قضا برایش واجب بود،هکذا «کلّ من کان بمنزله ذلک»، مثل کسـی که تمام وقت را درک کرده است. پرسـش ممکن است کسی بگوید این روایات که می گوینـد: «من أدرک رکعه من الوقت فقد أدرک الوقت جمیعاً» ناظر به کسـی است که از اول، وقت برایش وسـیع بود،منتهـا بخـاطر مسـامحه کـاری وقت برایش مضـیق شـد،این مانحن فیه را نمی گیرد،چون مانحن فیه سـر انجام مضـیق نیست، بلکه ابتـدا و آخر مضـیق است،روایـات در جـایی است که این آدم مشـغول کـار است، أذان گفته شـده و این همچنـان گرفتـار است، یک مرتبه متوجه شـد که بیش از یک رکعت وقت نـدارد، در اینجاست که می گوینـد نیت ادا کن، چرا؟ چون «من أدرک رکعه من الوقت فقد أدرک الوقت جمیعاً»، اما صبی، مجنون و مغمی علیه هرگز از اول، وقت برای شان وسیع نبود، بلکه بیش از یک «رکعت» وقت پیـدا نکردنـد و آن همان یک رکعت به غروب. پاسـخ ممکن است ما جواب بدهیم و بگوییم مورد روایـات شایـد همـان باشـد، ولی ظـاهراً «شق دوم» اولی از شق اول است، اگر شـرع مقـدس بخواهـد امتنـان کنـد و منت بگذارد،این «شق» اولی از شق اول است، در شق اول تنبلی و مسامحه کرده،یک مرتبه فهمیده که بیش از یک رکعت به غروب نیست، بر خلاف این آدم، یعنی این آدم از اول معـذور به تمام معنا بود،لطف الهی شامل حالش شد فلذا یک رکعت را درک کرد،چون این روایات در مقام امتنان است، «شق دوم» اولی این است که خدا منت بگذارد و یک رکعت را جای تمام رکعات بپذیرد، بر شق اول ترجیح دارد که تنبلی و مسامحه کرده بود، غفلت کرده، یک مرتبه یک رکعت به غروب مانده متوجه شده. بنـابراین، بعیـد نیست که روایات عموم داشـته باشـد. فرع دیگر این فرع در باره حائض و نفساء است،حائض و نفساء دو حالت دارند، یک موقع دو ساعت به غروب ماند که این زن پاک شده، یا از حیض یا از نفاس، ولی نماز نخواند،مسلماً این باید قضا کنـد. ولی گاهی یک رکعت به غروب مانده که این زن از خون حیض پاک شد، آیا باز هم قضا برایش واجب است یا واجب نیست؟ به همـان بیـانی که در بـاره صبی،مغمی علیه و مجنون گفتیم، در اینجـا نیز همان را می گوییم، یعنی اگر آدم حائض و

نفساء یک رکعت به غروب مانده قطع خون شد ولو موفق به غسل هم نشد، این آدم مسامحه کرد و نماز نخواند هر چند با تیمم،قضا بر این آدم واجب است. در حقیقت آن روایات امتنانیه را که می گویند: «من أدرک رکعه من الوقت فقد أدرک الوقت جمیعاً» حاکم قرار دادیم بر آیه مبارکه که می گوید: « أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ» (۱) توسعه دادیم و گفتیم و لو یک رکعت را درک کند،کأنّه همه ی وقت را درک کرده است، هم در صبی و هم در مغمی علیه و هم در مجنون و هم در حائض و نفساء. الفرع الثالث: الحائض و النفساء إذا زال عذرهما و قد بقی من الوقت مقدار رکعات الصلاه فلاطلاق أدله الاداء و هو قوله تعالی: « أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ» فإذا ترکتا الصلاه یصدق علیه فوت الفریضه، و أمّا إذا لم یبق من الوقت إلّا رکعه من الصلاه و قد زال عذرهما فلما مرّ من أن ما دل علی أن « من أدرک رکعه من الوقت کمن أدرک الوقت جمیعاً» بمنزله دلیل حاکم علی الروایات التی تحدد وقت الصلاه بمقدار رکعاتها. فرع چهارم فرع چهارم، این فرع چهارم، وارونه ی فروع قبلی این است که اول وقت معذور است، آخر وقت متمکن است،یا تمام نماز یا یک رکعت و دو رکعت، ولی این فرع عکس است، یعنی اگر حائض و نفساء به مقدار یک ساعت در اول وقت پاک بود و سپس حائض شد و یا نفاس پیدا کرد، شکی نیست که قضا بر این آدم واجب است، چرا؟ لصدق الفوت. «إنّما الکلام» فقط یک رکعت از اول وقت را درک کرد و سپس عادت شد یا زایمان نمود، فقط یک رکعت را درک کرد، آیا در اینجا هم باید بگوییم که قضا کند، چرا؟ چون یک رکعت را درک کرده بود:« من أدرک رکعه من الوقت فقد أدرک الوقت جمیعاً» می توانیم بگوییم؟ نه، چرا؟ چون روایات مربوط است به آخر وقت، یعنی مربوط به اول وقت نیست، اگر کسی بخواهد در اینجا هم الغای خصوصیت کند، این قیاس اهل سنت لازم دارد، روایات آخر وقت را می گوید، منتها ما آمدیم حائض،نفساء، صبی، مغمی و مجنون را هم در آن داخل کردیم،اما اگر در اول وقت یک رکعت را درک کرد، بگوییم این آدم همه وقت را درک کرده،مشکل است. علاوه براین، این روایات امتنانیه است،در اینجا امتنانی نیست که بخواهیم گردن این آدم قضا بگذاریم، غرض اینکه آخرین صورت جای بحث نیست که قضا بر این آدم واجب نیست کما اینکه همگان این را گفته اند. نعم لو طرء العذر بعد مضی وقت رکعه واحده لا یجب الأداء کما هو واضح و لا القضاء لأنّ ما دل أنّ ادراک رکعه بمنزله إدراک جمیع الرکعات مختص بآخر الوقت لا بأوله. المسأله الثانیه: إذا إسلم الکافر قبل خروج الوقت و لو بمقدار رکعه- لم یصل وجب علیه القضاؤها. هرگاه کافری، قبل از خروج وقت، اسلام بیاورد،این دو حالت دارد: الف: دو ساعت به غروب داریم،در اینجا مسلماً قضا بر گردنش واجب است. ب: یک رکعت به غروب است،باز هم قضا بر گردنش واجب است، چون همه اینها من باب واحد، یعنی همان گونه که در صبی، مغمی علیه، مجنون،حائض و نفساء گفتیم، در کافر نیز همان را می گوییم، شرع مقدس وقت یک رکعت را به منزله درک تمام اوقات قرار داده است، فلذا بر این کافر قضا لازم است. البته ممکن است بگویید این کافر،تعلم و تعلمی نداشت. جواب این است که آن مقداری که می توانست کافی بود، در هر صورت تمکن از صلات داشت. المسأله الثالثه: لا ـ فرق فی سقوط القضاء عن المجنون و الحائض و النفساء بین أن یکون العذر قهریاً، أو حاصلاً من فعلهم و باختیارهم،الخ. قبلاً بیان کردیم که اغماء بر دو قسم است: ۱: یک اغمائی داریم که خارج از اختیار است که بیان گردید. ۲: یک اغماء هم داریم که به صورت اختیاری است. اگر انسانی قهراً معذور باشد، جای بحث نیست، فرض کنید که دیوانه، نفساء، حائض یا مغمی علیه شد، یعنی قهراً این گونه عذر ها پیش آمد، جای بحث نیست،إنّما الکلام انسانی که خودش را عمداً مغمی علیه کند، مثلاً ـ یک آمپولی به خودش تزریق کند و در حال اغماء برود، یا داوری را بنوشد که در حال اغماء برود، یا قرصی را بخورد که حائض بشود، خلاصه کاری کند که عمداً معذور بشود، آیا این آدم همان احکام را دارد یا نه؟ شاید حائض و نفساء محل بحث نباشد. ولی بحث در این است که عمداً خودش را آمپول بزند یا قرص بخورد که مغمی علیه

بشود، آیا مغمی علیه اختیاری هم حکم مغمی علیه قهری را دارد تا قضا بر این آدم واجب نباشد یا حکم مغمی علیه اختیاری را ندارد؟ دیدگاه صاحب شرائع مرحوم شرائع فرق گذاشته بین علم فاعل و جهلش، می فرماید اگر فاعل بداند که اگر این آمپول را تزریق کند یا فلان شربت را بخورد یا فلان دارو را مصرف کند مغمی علیه خواهد شد و غش خواهد کرد،قضا بر گردنش واجب است. اما اگر نا خود آگاه به این طرف کشیده شد، مثلاً یک غذای مسمومی را خورد و این غذا سبب شد که درحال اغماء برود، در این صورت قضا لازم نیست، یعنی قضا بر گردنش نمی آید، ایشان فرق می گذارد بین اغمائی عن جهل باشد و بین اغمائی که عن علم باشد،گفته اگر عن علم باشد، قضا دارد، اما اگر عن جهل است، قضا ندارد،چرا؟ روایت را مدرک قرار داده است و آن روایت عبارت است از: عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: سمعته یقول فی المغمی علیه قال: « ما غلب الله علیه فالله أولی بالعذر» (۲) مراد مای «موصوله» در این حدیث اغماء است. ولی این روایت ضعیف است، چون در سندش حفص بن البختری جزء ضعفاست. ولی یک روایت دیگر داریم صحیح است و آن این است که: و فی صحیح عبدالله بن سنان عن أبی عبدالله علیه السلام قال:« کل ما غلب الله علیه فلیس علی صاحبه شیء» (۳) هر چیزی که خدا سبب آن باشد و بشر در مقابل آن نا توان باشد، پیامدی نخواهد داشت و پیگردی ندارد. این فتوایی که محقق داده، مشتری زیاد پیدا کرده، مثلاًـ صاحب مدارک نیز همین را اختیار کرده،حتی محقق همدانی صاحب مصباح الفقیه نیز همین را اختیار کرده است. خلاصه اینها می گویند اغماء بر دو قسم است، إغماء که: غلب الله علیه، در آنجا عذر است، اما اغمائی که لم یغلب، در اینجا اغماء عذر نیست، اگر این آدم جاهل است، غلب الله علیه، چون این آدم نمی دانست، غذای مسموم را خورد و به حالت اغماء رفت. اما اگر با علم این قرص یا شربت را خورده، در اینجا غلب هواه، این مسئله ای است که آقایان دارند. بیان استاد سبحانی ولی این استدلال یکدانه اشکال دارد و ما این اشکال در بحث اصول در باب مفاهیم بیان کردیم و آن این است که: ما معتقدیم که جملات شرطیه هم مفهوم دارد و هم مفهوم ندارد، مفهوم دارد،شخص حکم نیست مانند: إن سلّم زید فأکرمه، اگر سلام نکرد، این اکرام معلق به سلام نیست، اما ممکن است این اکرام سبب دیگری داشته باشد، مثلاً اطعام کند شما را، یعنی إن أطعمک زید فأکرمه. بنابراین، جمله ی شرطیه هم مفهوم دارد و هم مفهوم ندارد، مفهوم دارد، شخص حکم منتفی است، مفهوم ندارد، سنخ حکم منتفی نیست. «إن سلّم زید فأکرمه»،اگر سلام نکرد، فقط اکرام وابسته به تسلیم نیست، اما مطلق اکرام نیست،این گونه نیست، چون لعلّ این اکرام، سبب دیگری داشته باشد که جانشین او باشد، در واقع اطعام بیاید جانشین سلام بشود، در ما غلب الله قضیه همین است، یعنی ما غلب الله فالله أولی بالعذر، آن این است که اگر چیزی شد که غلب الله، در آنجا الله أولی بالعذر، اما اگر ما غلب الله نشد، بلکه ما غلب الإنسان شد، بگوییم: فالله لیس أولی بالعذر،نمی توانیم این حرف را بزنیم، چرا؟ چون ممکن است عذر دو سبب داشته باشد، یک سببش ما غلب الله باشد، سبب دیگرش هم عمل خود انسان باشد، بعید نیست که جانشین داشته باشد، اگر احیاناً ما غلب الله رفت، أولی بالعذری که وابسته به آن است از بین می رود، اما ممکن است أولی بالعذر یک سبب دیگری هم داشته باشد که جانشین او باشد. کلام سید مرتضی مرحوم سید مرتضی یک کلامی دارد که متاخرین در باره آن کم لطفی کرده اند، مرحوم سید می گوید قرآن می فرماید دو عادل شهادت بدهند و اگر دو عادل نشد،فرجل و امرأتان، می گوید ببینید شرط اول که از بین رفت، جزا از بین نمی رود،یک سبب دیگر جانشین او می شود، می گوید مانع ندارد که در جملات شرطیه هم شرط برود، اما جزا سر جای خودش باشد، چرا؟ چون ممکن است برای جزا دو سبب باشد، ما غلب الله یک سبب است، الله أولی بالعذر، یک سبب دیگر هم ممکن است جانشین او بشود. بنابراین، نمی توانیم بگوییم مفهوم دارد، بلکه باید یک کمی توقف و صبر کنیم، ولذا ما مفهوم گیری نمی کنیم، ولی از آن طرف اثبات جزا نمی کنیم، بلکه می گوییم:نحن من المتوقفین. بنابراین، کسانی که با این حدیث استدلال

می کنند، این مبنی بر مفهوم است،ما غلب الله علیه،فالله أولی بالعذر، آنگاه مفهوم گیری می کنند و می گویند: ما لم یغلب علیه الله، فالله لیست أولی بالعذر، مفهوم گیری می کنند. بلی، اگر کسی قائل به مفهوم باشد، حق با شماست، ولی ما در علم اصول گفتیم که قضایای شرطیه علت تامه است، اما علت منحصره نیست و مفهوم فرع علت منحصره است. بلی، علت تامه است، یعنی این اگر این برود، این وابسته به او نیز از بین می رود، اما ممکن است جای آن سبب، سبب دیگری بنشیند، ما غلب الله علیه، یک سبب است،ممکن است یک سبب دیگر هم باشد که همان امتنان خداست،خدا می خواهد بر این بنده ی غافل منت بگذارد و بگوید هر چند این آش را خودت توی کاسه خود ریختی نه من،ولی مع الوصف من تو را معذور می شمارم، فلذا قضا بر شما واجب نیست إنّ غایه ما یستفاد من الروایات أنّ کلّ معذور فی الأداء معذور فی القضاء و هذا ما لا شبهه فیه، ولکن لا یدلّ علی أنّ من لم یکن معذوراً فی الاداء- کما إذا شرب الدواء لغایه الاغماء- لیس معذوراً فی القضاء، و ذلک لامکان أن یکون لسقوط القضاء سببان: ۱: ما ورد فی الروایه و هو غلبه الله علی عبده فی وقت الأداء فیسقط القضاء تبعاً لعدم صدق الفوت، و هذا غیر موجود فی المقام. ۲: مرونه الأحکام الشرعیه مثلًا أو ما یمکن أن یکون سبباً لعدم القضاء. کلمه ی «مرونه» به معنای نرمی و نرمش نشان دادن است. از متن قضیه می فهمیم که اگر خدا غلبه نکند، وجوب قضا می رود، ولی عکس را نمی فهمیم، یعنی اگر خدا غلبه نکرد، حتماً قضا است. چون دو احتمال می رود: الف: احتمال دارد که جانشین داشته باشد. ب: احتمال هم دارد که جانشین نداشته باشد. فالقضیه الأولی فاقده للمفهوم فیمکنن أن یکون کلّ من القضیتین صادقاً، فلو قال المتکلم: من دخل من هذا الباب فأکرمه، فهی لا تدل علی من لم یدخل من هذا الباب فلا تکرمه، إذ یمکن أن یکون للإکرام سببان، أحدهما الدخول من هذا الباب و الثانی أمر آخر قائماً مقام العلّه فی الأولی، کما هو محقّق فی بحث المفاهیم. بعباره قصیره: أنّ الروایات تدلّ علی أنّ کلّ مغلوب من قبل الله معذور و لکن لا تدلّ علی العکس، أی من لم یکن مغلوباً من قبل الله فلیس بمعذور، بل یمکن أن یکون معذوراً أیضاً لسبب آخر. علاوه براین، ما دلیل دیگری هم داریم که در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

ص: ۸۸

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده بحث ما در باره اغماء اختیاری است، آیا کسانی که خود را اختیاراً در حال اغماء در می آورند، بعد از آنکه از حال اغماء بیرون آمدند، قضا برای آنان لازم است یا نه؟ دیدگاه صاحب عروه الوثقی مرحوم سید در متن احتیاط کرده است، خصوصاً در جایی که کارش معصیت باشد. اغماء اختیاری گاهی معصیت نیست، فرض کنید که می خواهند کسی را جراحی کنند، احتیاج دارد که او را بیهوش کنند، بیهوش کردن یکنوع اغمای اختیاری است،ولی معصیت نیست، می فرماید در آنجا که معصیت است خصوصاً، احتیاط این است که قضا کند، البته مطلقاً می فرماید در اختیاری، بالأخص در جایی که معصیت باشد. تفصیل بین اغماء اختیاری و بین اغماء غیر اختیاری ولی محقق حلی و بعد از ایشان صاحب مسالک، و بعد از ایشان مرحوم آیه الله بروجردی، اینها می گویند باید فرق بگذاریم بین اغماء اختیاری و بین اغماء غیر اختیاری، اغماء غیر اختیاری قضا ندارد، اما اغماء اختیاری قضا دارد، نه تنها احوط بلکه فتواست. دوتا دلیل آورده

انـد،دلیل اول و دوم شان را در جلسه گذشـته خوانـدیم، تمسک به مفهوم می کردند، «ما غلب الله علیه، فالله أولی بالعذر» مراد از این مای موصوله اداست نه قضا، «ما غلب الله»، یعنی آن ادائی که «غلب الله علیه، فالله أولی بالعـذر»،این در جای است که در حقیقت اغمـاء، اغماء خارج از اختیار باشـد، اما اغمایی که داخل اختیار است، نسبت به آن «ما غلب الله» صـدق نمی کنـد. در جلسه گذشـته عـده ای از این اسـتدلال جواب دادنـد و گفتنـد این گونه قضایا مفهوم ندارد، ممکن است عدم قضا دوتا سـبب داشـته باشـد، یک سـببش ما غلب الله باشد و سـبب دیگر هم ارفاق شارع. و به بیان دیگر سـبب دیگرش« مرونه الإحکام باشد، یعنی شـرع مقدس ارفاق کرده فلذا حتی آدمی که خودش را با آمپول در حال اغماء در می آورد، آنهم قضا ندارد، چرا؟ چون در اصول خواندیم که شـرط علت منحصـره نیست، شرط علت تامه است، اما علت منحصره نیست، چون ممکن است عدم قضا دو علت داشته باشد،مثلاً می گویند:« إذا سلّم زید فأکرمه»، این دلیل نمی شود که: « إذا لم تسلّم فلا تکرمه»، چون ممکن است در همـان حـالت هم اکرام واجب باشـد، اما نه بخاطر صـلات، بلکه بخاطر اطعام. خلاصه این «مسـئله» مبنی بر این است که آیا قضایای شـرطیه مفهوم دارد یا قضایای شـرطیه مفهوم ندارد؟ اگر کسی گفت قضایا شرطیه مفهوم دارد، اینجا باید فرق بگذارد بین اختیاری و خارج از اختیار، اما کسانی که می گوینـد قضایای شـرطیه فاقد مفهوم است کما اینکه معمول در پیش متاخرین همین است، فلـذا نمی توانیم فرق بگـذاریم بین اختیـاری و بین غیر اختیاری. بیان اسـتاد سـبحانی ولی من یک بیان دیگر دارم، منتها بایـد توجه داشت که من با مرحوم محقق موافقم. آن کدام است؟ آن این است که اگر واقعاً اغماء مطلقاً قضا دارد، دیگر این تعلیل برای چیست؟ چون شـما قائلیـد که اغماء مطلقا قضا دارد خواه «غلب الله» باشد و خواه لم یغلب باشد، پس گفتن این تعلیـل برای چیست؟ معلوم می شود که این تعلیـل برای خودش یـک موقعیتی دارد. «لاـ یقال» که در جلسه گذشـته گفتیـد که بعضـی از قیود مورد سوال باشـد،مثلاـ وقتی مولاـ می گویـد: «فی الغنم السـائمه زکـاه» این مفهوم نـدارد،چرا؟ لعلّ طرف مورد ابتلاـئش سـائمه است یـا لعـل سؤال از سـائمه است. آن احتمالاـت در اینجا نمی آیـد، تعلیل لازم نیست،چرا؟ إنّما الإسـلام هو التسلیم،ما تسلیم احکام خدا هستیم، خواه فلسـفه اش را بدانیم یا ندانیم، امیر المؤمنین فرمود: «لأنسبنّ الإسـلام نسبه لم ینسب أحـد من قبلی، ألاـ إنّ الإسلام هو التسـلیم،» مـا تسـلیم هستیم،اگر واقعاً مطلق اغمـاء به دنبـالش قضا است، دیگر این تعلیل بی جاست، من از این راه وارد می شوم نه از طریق مفهوم. می گویم عمل مولا و تعلیل امام باید یک جهتی داشـته باشد، شـما که معتقدیـد که جنـاب مغمی علیه مطلقـا قضا دارد، دیگر این تعلیل آوردنش برای چیست؟ عین این بیان را مرحوم شـیخ انصاری در مفهوم آیه ی «نبأ» دارد و می گویـد اگر واقعاً فسق مدخلیت در تبین ندارد، بلکه در مطلق خبر باید تبین داشـته باشـیم، پس آوردن فسق در آیه لغو است، هر چنـد در آنجا دست و پا می کنند که یک فلسـفه ای درست کنند و بگویند فسق را آورده تا بگوینـد جنـاب ولیـد فاسق است، ولی این چیزی بعیـد است. دیـدگاه اسـتاد سـبحانی به نظر می رسـد که فتوای مرحوم محقق، صاحب مسالک،صاحب مـدارک و آیه الله بروجردی فتوای بدی نباشد، یعنی بعید نیست که فرق بگذاریم بین عمل اختیاری و بین غیر اختیاری، البته نه از راه مفهوم،تا بگوییـد علت منحصـره نیست، بلکه علت تامه است اما منحصـره نیست، ولی از این راه که بایـد این تعلیل یک موقعیتی داشـته باشـد، شـما که مطلقاً قائلیـد بر اینکه باید قضا کند،دیگر «ما غلب الله فالله أولی بالعذر» برای چست؟! بیـان من این بود که عرض کردم، اگر این بیـان شـما را قانع کرد که چه بهتر، بیان من این است که تفصـیل قائل بشویم و الاـ فتوای سید را بگیریم، چون مرحوم سـید می گویـد مطلقـا قضا کنیم. المسأله الثالثه: لا فرق فی سـقوط القضاء عن المجنون و الحائض و النفساء بین أن یکون العذر قهریاً، أو حاصلاً من فعلهم و باختیارهم، بل و کذا فی المغمی علیه، و إن کان الأحوط القضاء علیه إذا کان من فعله، خصوصاً إذا کان علی وجه المعصیه- خرج کسـی که او را جراحی می کنند و بی هوش می نمایند، او علی وجه المعصیه نیست- بل الأحوط قضاء جمیع ما فاته مطلقاً. فتوای سـید همین است، فتوای بعضـی از مراجع

هـم مطابق متن است، ولی به نظر فتـوای محقـق، صـاحب مسالـک، جنـاب صـاحب مـدارک اوفـق است،این تعلیـل یحـدّد، به اصـطلاح اگر شـما وسائـل را مطالعه کنیـد، بخشـی از روایات اغماء مطلق است، و لی این تعلیل در یکی دو روایت وارد شـده است. روایت عبد الله بن سـنان عن ابن سـنان، عن أبی عبد الله علیه السـلام: «کلّ ما ترکته من صلاتک لمرض أغمی علیک فیه فاقضه إذا أفقت» (۱) فی المغمی علیه قال: «یقضی کلّ ما فات» (۲) این اطلاق دارد، روایت آمـده تعلیل می کند و می گوید:« ما غلب الله علیه، فالله أولی بالعـذر»، اگر واقعاً این علت هیـچ اثری ندارد، باید همه را مطلق بگوید، این همه روایات مطلق، این دو روایت مقید، معلوم می شود این علت محدّد موضوع است، «المغمی علیه إذا کان بفعل الله، لا یقضـی، اما إذا کان بفعله فهو یقضـی». الآن روایاتی را می خوانم که می گویند: «لایقضـی». روایت حلبی ۱: عن الحلبی،أنّه سأل أبا عبد الله علیه السـلام عن المریض هـل یقضـی الصلوات إذا أغمی علیه؟ فقال:« لا، إلّا الصّـلاه الّتی أفاق فیها» (۳) روایت أیـوب بن نوع ۲: عن أیوب بن نوح أنّه کتب إلی الحسن الثالث (علیه السـلام) یسأله عن المغمی علیه یوماً أو أکثر هل یقضـی ما فاته من الصلوات أولا؟ فکتب لا یقضی الصّوم و لا یقضی الصلاه» (۴) این روایات مطلق است، هم می گیرد بفعله را و هم می گیرد بفعل الله را، ولی روایاتی که تعلیل دارد، این اطلاق را مقیـد می کنـد،معلوم می شود که پای خـدا در کار باشد، یعنی خود انسان مقصـر نباشد و الا اگر مقصـر شد،حتماً باید قضا کند. بنابراین، ما آنچه را که مرحوم محقق، صاحب مسالک گفته اند پذیرفتیم، ولی مرحوم سـید در متن می گوید: احوط، ولی ما می گوییم احوط نگویید بلکه بگویید: أقوی. پس دلیل جلسه گذشـته را به این سبق احیا کردیم و گفتیم روایـاتی داریم مطلق که می گوینـد: « لا یقضـی»، در مقابل روایاتی هم داریم که مـدلل به تعلیل است،اگر این تعلیل مدخلیت ندارد، آوردن این تعلیل بی مورد و بی جاست، پس معلوم می شود که این تعلیل مؤثر است، یعنی سـبب می شود که «لاـ یقضـی» هـای متعـدد،مقیـد بشود به خـارج از اختیار، اما داخل در اختیار، از تحت این عمومات لا یقضـی بیرون است. اگر انسانی مجنون شـد، جنون هم انواع و اقسامی دارد، اگر بلای آسـمانی یا زمینی سـبب شـد که این آدم دیوانه بشود، پس جای بحث نیست که تکلیف نـدارد، «رفع القلم عن الثلاـثه». «إنّمـا الکلاـم» در جنون اختیـاری است، مثلاًـ عمـداً دوائی را خورد که منجر به جنون این آدم گردیـد و بعـد از مـدتی افـاقه پیـدا کرد، آیـا جنون اختیـاری هم در اینجـا قضا دارد یا قضا نـدارد؟ اگر بخواهیم قیـاس کنیم، بایـد بگوییم حکم مغمی علیه دارد، همـان گونه که مغمی علیه اش خارج از اختیارش قضا نـدارد، داخل در اختیـارش قضـا دارد، جنون را هم بگوییم چنین است، ولی مـا قائـل به قیـاس نیستیم، در مغمی علیه گرفتار شـدیم، یعنی در مغمی علیه اطلاقـاتی داشتیم که می گفتنـد لاـ یقضـی، گرفتار این تعلیل شـدیم، تعلیل آمـد این «لا یقضـی» ها را مضـیق کرد، «لایقضـی» اگر سـماوی باشـد نه ارضـی، اما در جنون که ما قیـد نداریم، «رفع القلم عن ثلاثه المجنون حتی یفیق، الخ»، اطلاق دارد،یعنی هم اختیـاری را می گیرد و هم خـارج از اختیـار را. البته ممکن است بگـوییم عقـاب مرتفع نیست، یعنی قضـا مرتفع است، امـا عقـاب مرتفع نیست، هر چنـد می گوینـد: «الامتنـاع بالاختیـار لا ینافی الاختیار»، اما ملاکاً لا تکلیفاً، این آدم تکلیف نـدارد، دیوانه است، اما عقوبتش است، این قاعـده را حفظ کنیـد که:«الامتناع بالاختیار، لا ینافی الاختیار، لا تکلیفاً، نمی توانیم بگوییم مکلف است، بـل ملاکـاً،می گوییم معـاقب است. پس ما قائل به فرق شـدیم بین مغمی علیه،چون دلیل داشتیم، اگر در آنجا هم دلیل نداشتیم، مثل جنون می گفتیم، اما چون در مغمی علیه نسبت به تفصیل دلیل داریم،اما در جنون در تفصیل دلیل نداریم فلذا مطلق بگوییم، اما احوط و احتیاط یک مسئله ی دیگری است، یعنی اگر کسی بخواهد احتیاط کند، آن یک مسئله ی دیگری است. بیـان دیگر به بیـان دیگر، بیـان قبلی تمسـک به اطلاقات است، «رفع القلم عن ثلاثه المجنون حتی یفیق» بیانی که الآن عرض می کنم، غیر از بیان قبلی است، شـما اگر بخواهیـد بر این مجنون بعـد از آنکه سر عقل آمـد، قضا ایجاد کنید، أحـد الأمرین بایـد ثابت بشود، یا باید بگویید در حال جنون تکلیف داشـته است، ما در باره مغمی علیه نسبت به تفصیـل دلیل

پیدا کردیم، یعنی اگر آن دلیل نبود، در مغمی علیه هم تفصیل قائل نمی شدیم، ولی در جنون اطلاقات داشتیم که بیان اول بود. بیان دوم این است که اگر شما بخواهید برای مجنون قضا ثابت کنید، یا باید در حال جنون تکلیف داشته باشد، تا فوت صدق کند، یا ملاک داشته باشد، و ما یقین داریم که در حال جنون تکلیف ندارد، در وجود ملاک هم شک داریم که آیا واقعاً در این موقع ملاک است یا نیست، ملاک، یعنی «الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر». پرسش چطور شما در نوم می گویید اگر انسانی در نماز صبح در خواب ماند، باید قضا کند و حال آنکه در حال نوم هم تکلیف نیست، از کجا معلوم که ملاک است، آنجا ما چه کنیم؟ پاسخ نسبت به نماز صبح روایات داشتیم و اگر روایات نداشتیم می گفتیم حتی آن آدمی که نام عن صلاه الصبح، قضا ندارد، منتها نسبت به نماز صبح روایات داریم، بلی، اگر روایات نداشتیم حتی راجع نماز صبح هم می گفتیم که قضا بر نائم لازم نیست، یعنی در نائم هم همان حرف مجنون را می زدیم. البته مرحوم آیه الله حاج محمد تقی خوانساری هنگامی که من از ایشان پرسیدم، ایشان می فرمود ملاک سبب قضاست ولی ظاهراً ملاک سبب قضا نیست، بلکه سبب همان روایاتی است که می گویند:« من نام عن صلاه الفجر»، که غالباً جنبه اختیاری دارد نه خارج از اختیار. تا کنون مجنون و مغمی علیه را بحث کردیم، اینک نوبت می رسد به حائض و نفساء، حائض و نفساء هم بر دو قسم است، اگر واقعاً طبیعی باشد، از ضرورت فقه است که «دعی الصلاه أیّام أقرائک». «إنّما الکلام» اگر توسط آمپول خودش را حائض کند یا آمپول بزنند تا نفساء بشود که جبنه اختیاری دارد، در اینجا چه کار کنیم؟ در اینجا نیز همان حرف مجنون را می زنیم، اگر ما بودیم حتی در مغمی علیه هم قائل به قضا نبودیم، آن روایت ما را مجبور کرد به قضا، و الا آدم مجنون و حائض و آدم نفساء اگر بخواهد قضا داشته باشد رهن أحد الأمرین است، یا باید خطاب داشته باشد، نفساء و حائض که خطاب ندارد، اصلاً در آن حالت تقرب نیست، یا باید ملاک داشته باشد،علم به ملاک هم نداریم، یا تمسک کنیم به اطلاقات و بگوییم «دعی الصلاه أیّام أقرائک»، یا تمسک به اطلاق کنیم یا بگوییم: إنّ القضاء رهن أحد الأمرین، یعنی باید تکلیف داشته باشد یا ملاک، هیچکدامش برای روشن و ثابت نیست. حال اگر انسانی را تخدیر کردند و اینجا چطور؟ اینجا معصیت نیست، ولی اختیاری است، من اینجا را ملحق کردم به مغمی علیه، در مغمی علیه گفتیم اگر الهی باشد، آن قضا ندارد، اما تسبیبی آن قضا دارد، تخدیر نیز چنین است،یعنی تخدیر الهی مسلماً قضا ندارد، اما تخدیر اختیاری هر چند برای جراحی باشد،قضا دارد. المسأله الرابعه: المرتد یجب علیه قضاء ما فات منه أیام ردته بعد عودته إلی الإسلام سواء کان عن ملّه أو فطره، و تصحّ منه و إن کان عن فطره علی الأصح. مسئله چهارم در باره مرتد است و مرتد هم بر دو قسم است: الف: مرتد فطری. ب: مرتد ملی. در تفسیر مرتد فطری و ملی دو قول است، اما آنچه را که مشهور فقهای ما انتخاب کرد ه اند این است که میزان انعقاد نطفه است، یعنی اگر موقع انعقاد نطفه أحد الأبوین این آدم مسلم باشد، این محکوم به اسلام است، بعد الولاده میزان نیست، میزان هنگام انعقاد نطفه است. بلی، اگر هنگام انعقاد نطفه أحد الأبوین او مسلمان نباشند و هردو کافر باشند، این محکوم به کفر است، لو أسلم و کفر، در واقع مرتد ملی می شود، کفر قبلی دارد، اسلام در وسط دارد و کفر بعدی. بر خلاف مرتد فطری، فطری أسلم إما تبعاً للوالدین، ثمّ کفر. شکی نیست که ارتداد بدترین کفر است، چرا؟ چون آدمی که از اول کافر بوده،ضرری به دیگران نمی زند، اما اگر آدمی مسلمان باشد و بعد از عمری کافر بشود،سپس کافر بشود، این آدم علاوه بر اینکه خودش گمراه شده است، وسیله گمراهی دیگران نیز می شود،قرآن کریم می فرماید: « وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَ ةِ وَأُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (۵) در اینکه مرتد فطری باید کشته شود یا مرتد ملی «یستتاب و الا یقتل»،محل بحث نیست، ولی اخیراً در ایران افرادی پیدا شد ه اند و اینها می خواهند در این مسائل اساسی فقه ما هم ایجاد تردید کنند و لذا قتل مرتد را منکر می شوند هم در اولی و هم در دومی، فقط می گویند در یکجا کشته می

شود و آن در جایی است که در دل مؤمن باشد،اما در زبان کافر باشند، این را استثنا کرده اند. مرتد اگر مرتد شد و بعداً اسلام آورد، البته قتلش واجب است، بر فرض اینکه کشته نشود، در دو حالت قضا دارد، نماز هایی که در حال ارتداد از او فوت شده و دیگری هم نماز هایی که بعد الاسلام ممکن است فوت بشود. ممکن است کسی بگوید کافر هنگامی که اسلام آورد، نمازهای زمان کفرش قضا ندارد، مرتد هم کافر است، چرا نماز های زمان ارتدادش قضا کند؟ در جواب می گوییم آن روایاتی که می گفتند کافر إذا أسلم لا یقضی، کافر اصلی را می گوید،نه مرتد را.

ص: ۸۹

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده اگر ما باشیم و آیات و روایات، نماز بر همگان واجب است، و باز اگر ما باشیم و مطلقات، هر گاه از کسی نماز فوت بشود، باید قضا کند و فقط یک صورت خارج شده و آن کافر اصلی است، یعنی بر کافر اصلی بعد از آنکه اسلام آورد، قضا لازم نیست.«الإسلام یجبّ ما قبله». حکم نماز مرتد «إنّما الکلام» در کافر عرضی است، مانند اینکه مسلمانی، مرتد بشود و سپس اسلام بیاورد، آیا آن نماز هایی که در حال ارتداد از او فوت شده قضا دارد یا نه؟ ما می گوییم قضا دارد، چرا؟ تمسک می کنیم به عمومات و اطلاقات، ظاهر عمومات و اطلاقات همگان است و فقط کافر اصلی از آنها خارج شده است، قرآن می فرماید: « مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (۴۲) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (۴۳) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (۴۴) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ» (۱) در آیه دیگر می فرماید:« فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (۴) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ» (۲) خیلی از آیات و روایات حاکی از آن است که نماز بر همگان واجب است و فقط کافر اصلی با دلیل خارج شده است، اما بقیه باید قضا کنند. ولی جمعی از فقهای ما می گویند حکم مرتد در مرحله اول قتل است و باید کشته شود، حال اگر به هر دلیلی کشته نشد، نمازهای زمان ارتدادش قضا ندارد. چرا؟ می گویند روایت صحیحه داریم که قضا لازم نیست. صحیحه محمد بن مسلم صحیحته الأخری قال:« سألت أبا جعفر عن المرتد ،فقال: «من رغب عن الإسلام و کفر بما أنزل علی محمد بعد إسلامه، فلا توبه له، و قد وجب قتله، و بانت منه امرأته ، و یقسم ما ترک علی ولده» (۳) می گویند:«لا یقتل توبته» کنایه از این است که اگر هم نماز بخواند، نمازش قبول نیست،»کأنّه لا تقبل توبته»، یعنی هیچ عمل خیری از این آدم پذیرفته نمی شود، چون عمل خیر اگر ازش قبول بشود،باید توبه این آدم قبول بشود، حالا ـ که توبه اش قبول نیست، پس هیچ عمل خیری ازش پذیرفته نیست. بنابراین، اگر قضا هم بکند، کار بی جهت و بی خودی کرده است. جواب از این استدال البته این استدلال را کرده اند، ولی غالباً علمای ما از این استدلال جواب داده اند و گفته اند نفی در اینجا نفی مطلق نیست، بلکه نفی نسبی است،«لا توبه له»،نسبت به آنچه که در اینجا آمده است،»لا توبه له»، قتلش قطعی است فلذا حتی اگر صد بار هم توبه بکند،خودش کشته، زنش ازش جدا می شود، اموالش را هم تقسیم می کنند. اینکه می فرماید: «لا توبه له» مراد این سه مسئله است، نه اینکه «لا توبه له علی الاطلاق» حتی اگر نماز هم بخواند یا کار های خیر دیگری هم بکند، و لا اقل این احتمال در این روایت قوی است. ما نمی توانیم به وسیله این روایت که اولاً ظهور دارد در نفی نسبی، به وسیله این روایتی که ظهور دارد یا لا اقل احتمال دارد، از آن همه اطلاقات رفع ید کنیم. بهترین دلیل روایاتی است که در باره مرتد ملی و مرتده (زن مرتده) وارد شده اند،

مثلاً اگر زنی، مرتده بشود،کشته نمی شود، بلکه «یضرب فی أوقات الصلاه»، اگر واقعاً نماز او قبول نیست، زدن (یضرب) چه معنا دارد؟ روایات روایاتی که در مرتد ملی است، یا روایاتی که در باره زن مرتده وارد شده است (اعم از فطری و ملی) بهترین دلیل است که نماز از او پذیرفته می می شود. صحیحه علی بن جعفر ۱: صحیحه علیّ بن جعفر، عن أخیه أبی الحسن، سألته عن مسلم تنصر، قال: « یقتل و لا یستتاب، قلت:فنصرانیّ أسلم ثمّ ارتد؟ قال: یستتاب فإن رجع، و إلّا قتل» (۴) اینکه می فرماید:«یستتاب» یعنی توبه می دهند،پس باید نماز بخواند. از این معلوم می شود که اگر به دنبال ارتداد اسلام بیاید، منافاتی با قبول اعمال ندارد. روایت حماد ۲: صحح حمّاد عن أبی جعفر علیه السلام فی المرتدّه عن الإسلام قال: «لا تقتل و تستخدم خدمه شدیده و تمنع الطعام و الشراب إلّا ما یمسک نفسها و تلبس خش الثیاب و تضرب علی الصلوات» (۵) این سخت گیری برای این است که توبه کند و بقیه اعمال را هم انجام بدهد. بعید است که مرتد فطری از این دوتا جدا باشد، این دوتا حسابی برای شان نماز واجب است و نماز شان هم قبول است، بعید است که درب توبه بر روی مرتد فطری بسته بشود. ما تا اینجا با روایات جواب دادیم، این دو روایتی که در باره مرتد ومرتده است (اعم از ملی و فطری)، حاکی از این است که اگر توبه کرد، نمازشان قبول است، یعنی نماز بر گردن شان واجب است و نمازشان هم قبول است، مرتد فطری هم حمل بر این می شود. البته قبل از آنکه انسان وارد مسئله بشود، باید به قرآن کریم هم یک نظری بکند، شاید در قرآن یک قرائن و علائمی بر قبول توبه فطری باشد، اگر به آیات مراجعه کنیم، از آیات استفاده می شود که توبه مردی که ارتدادش فطری باشد قبول است: « وَمَن يَرْ تَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَ ةِ ۖ وَأُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (۶) ولی بحث ما در جایی است که:« وَمَن يَرْ تَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ مسلم» البته در اینجا قید مفهوم دارد، ما که غالباً در علم اصول می گوییم قید مفهوم ندارد،ولی عملاًـ قائل به مفهوم هستیم، اینکه در علم اصول گفتیم که قیود مفهوم ندارند،مگر اینکه قرینه بر مفهوم داشته باشیم، در ما نحن فیه از همین قبیل است،و الا اگر مرتد مطلقا توبه اش قبول نیست، دیگر قید « فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ» چه معنا دارد؟! از اینکه این قید را آورده و حال آنکه این قید هیچ ثمره ی دیگری جز مفهوم ندارد، فلذا قائل به مفهوم هستیم. آقایان نگویید شما در قید و شرط قائل به مفهوم نیستید، بلی، از نظر قواعد قائل به مفهوم نیستیم مگر اینکه قرینه دلالت بر مفهوم کند، در اینجا آیه « فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ» را برای چه آورده است؟ جمله حالیه است. آیه دیگر:«إِنَّ اللَّـهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَ كَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِ كْ بِاللَّـهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (۷) مشرک را خدا نمی بخشد، ما دون مشرک را می بخشد و فرض هم این است که جناب مرتد فعلاً مشرک نیست، یعنی از شرک خودش دست بر داشته است،از گناه دست برداشته، قرآن می فرماید خداوند او را می بخشد نظریه استاد سبحانی پس نظر ما این شد که مرتد فطری و مرتده ی فطری مطلقاً توبه ی شان قبول است و نماز شان هم صحیح است، البته حکم شرعی ساقط نیست، یعنی آن سه تا باید اجرا بشود که یکی قتل است و قتل به قول فقهای متمم توبه است، یکی قتل است، دیگری تقسیم اموال، سومی هم این است که زوجه اش ازش جدا می شود و احتیاج به طلاق هم ندارد. در هر صورت نزاع فقط در مرتد فطری است نه در مرتده فطری، یعنی نزاع در مردی است که مرتد فطری شده، نه در زنی که مرتده فطری شده است. المسأله الخامسه: «یجب علی المخالف قضاء ما فات منه، الخ». مرحوم سید در این مسئله شش فرع را بیان می کند، اما در این فروع ترتیب لازم را رعایت نکرده است، چون مسائل یک ترتیب طبیعی دارد، یا باید از اشد به اضعف رفت یا از اضعف به اشد، ولی من فروعی را که مرحوم سید در این مسئله پنجم متذکر شده است،در قالب شش مسئله ریخته ام که همه ی شان طبیعی اند، یعنی اولی مقدمه دومی است، دومی هم مقدمه سومی و هکذا. خلاصه اینکه شش فرع در این مسئله است. فرع اول یجب علی المخالف قضاء ما فات منه، اگر مخالف در دوران جوانی نمازهایش را نخوانده باشد، بعد از آنکه مستبصر شد و به

مـذهب شیعه ملحق شـد و گرویـد، قضـا برایش واجب است،یعنی نماز هایی را که نخوانـده است، بایـد قضا کنـد. فرع دوم یا نمـازی را خوانـده است که مطابق مـذهبش نبوده است، یعنی از نظر خودش باطل بوده، فرض کنیـد خودش شافعی است، ولی عمل کرده به مـذهب آحمـد بن حنبل، یا نماز را نخوانـده یا نماز را بر طبق مذهب دیگر خوانده است. پس فرع اول این اسـت که: استبصـر المخـالف و اتی بالصـلاه قبـل الاسـتبصار علی وفق مـذهبه.هفتاد سـال مخالف بوده، الآن توفیق الهی شامل حالش گردید و مستبصـر شد، نمازهای دورانی را که مخالف بوده چه کار کند، آیا باید آنها را قضا کند یا نه؟ قضا لازم ندارد، چرا؟ چون مـایه عسـر و حرج است، اسـتبصار «یجبّ مـا قبله». فقـط یـک مورد را گفته بایـد قضـا کنـد و آن زکات است، چرا؟ لأنّ الصـلاه حقّ سـماویّ، فلـذا خـدا می گـذرد،اما زکات حق الناس است، این بنا بود که به اهل ولایت بدهد، و حال آنکه به غیر اهل ولایت داده فلذا باید دوباره زکاتش را به اهل ولایت بدهد،این مسئله اتفاقی است فلذا جای بحث نیست. أمّا الفرع الأول: فقـد دلت الاخبار المسـتفیضه علی أنّ المخالف إذا استبصـر و کان قد أتی بالعبادات (منها الصـلاه) علی وفق مذهبه، علی أنّ لا قضاء علیه سوی الزکاه- فقـد روی الکلینی و الشـیخ عن زراره و بکیر بن أعین و الفضـیل بن یسار و محمد بن مسـلم و برید بن معاویه العجلی عن أبی جعفر- به این روایت، روایت فضـلا می گوینـد- و أبی عبدالله (علیه السـلام) أنّهما قالا فی الرجل یکون فی بعض هـذه الأـهواء: الحروریه- خوارج، چون آنـان در یـک منطقه ای بنام حروریه جمع شـده بودنـد، از این جهت به آنان حروریه می گوینـد- و المرجئه- قـدّموا الإیمـان و أخّروا العمـل، می گوینـد ایمـان مهم است نه عمـل، ارجـاء به معنـای تـاخیر انداختن است- و العثمانیه- کسانی هسـتند که: یفضّلوا عثمان علی علیّ (علیه السلام)- و القدریه- غالباً قدریه را به کسانی معنا می کنند که نافی قضا و قدر هسـتند که معتزله باشد، چون معتزله نافی قضا و قدر هسـتند، ولی من این تفسـیر را غلط می دانم، چرا؟ چون در لغت عرب هر کجـا یاء نسبت بیاورنـد،منفی را اراده نمی کننـد، اگر عـدلیه می گوینـد،این به معنای نفی عـدل نیست، قـدریه عبارت است از: أهل الحـدیث،که قائل به قضا و قـدر هسـتند،کدام قضا و قدر؟ آن قضا و قدری که اختیار را از انسان سـلب می کند- ثمّ یتوب و یعرف هذا الأمر و یحسن رأیه، أیعید کلّ صـلاه صلّاها أو صوم أو زکاه أو حجّ، أو لیس علیه إعاده شـیء من ذلک؟ قال:« لا، لیس علیه اعاده شـیء من ذلک غیر الزکاه،لابـد أن یؤدّیها لأنّه وضع الزکاه فی غیر موضـعها و إنّما موضـعها أهل الولایه» (۸) این فرع اول بود،البته در فرع اول، روایت نیست، بلکه مـا قیـد گـذاشتیم و گفتیم به شـرط اینکه مطابق مـذهب خودش بیاورد. البته معلوم است آدمی که می خواهـد نماز بخوانـد، طبق مذهب خودش می خواند. خلاصه این قیـد در روایت نیست، ولی قـدر مسـلم از روایت آن مخالفی است که طبق مـذهب خودش نماز خوانده فلذا قضا ندارد. و أعلم أنّ القـدر المتیقن هو فعل الصـلاه علی وفق مـذهبه لا سائر الأعمال، مثلاً لو توضأ علی وفق مذهبه ثمّ استبصـر و کان الوقت باقیاً فلیس له الصـلاه بهـذا الوضوء و الوقت بعـد باق فکیف بالصـلوات الآتیه. مثلاً اگر وضو بگیرد و در وضو بجای مسـح، پایش را شست و بعـد از چند دقیقه مستبصـر شد (استبصـر) آیا وضو را تجدید بکند یا نه؟ ظاهر روایت این است که نماز را نباید اعاده بکنـد، امـا بقیه اعمـالی که مقـدمات نمـاز است، معلوم نیست که ما به این نماز اکتفا کنیم. «اللّهم» اینکه کسـی قائل به ملازمه باشـد و بگوید اگر نماز را باید اعاده کند،نوکر نماز را به طریق اولی باید اعاده شود. ولی آقایان می گویند اگر وضو گرفت و سپس قبـل از صـلات مستبصـر شـد، وضو کـافی نیست. مثلاًـ لو توضـأ علی وفق مـذهبه ثمّ استبصـر و کان الوقت باقیاً فلیس له الصـلاه بهـذا الوضوء و الوقت بعد باق فکیف بالصـلوات الآتیه. با این وضو، این نماز را نمی تواند بخواند تا چه رسد به آینده. ثمّ إنّ محور الکلاـم هو وجوب القضاء و عـدمه، و أمّا الأمور الوضـعیه فلا تتغیّر باسـتبصاره فلو کان ثوبه أو بـدنه متنجساً فیجب علیه تطهیرهما بالنسبه إلی الصلوات الآتیه. یعنی امور وضعیه با استبصار عوض نمی شوند، امور وضعیه مانند نجاست و طهارت، اهل سـنت منی را پاک می داننـد و می گوینـد همین مقـداری که انسان آن را بمالـد تا از بین برود، پاک می شود فلذا نیاز به

شستن ندارد، اگر لباس این آدم با منی بود، حالا استبصار پیدا کرده،نجاست لباس سر جای خودش باقی است ،احکام وضعیه قابل عوض شدن نیست، فقط احکام تکلیفیه (یجب و لا یجب) است که قابل عوض شدن است. مثلاً ما در اندازه «کر» با آنها اختلاف داریم و کریی را که ما قائل هستیم،آنها قبول ندارند،کر ما از کر آنها بیشتر است، ممکن است یک آبی از نظر آنها کر باشد و لی از نظر ما کر نباشد. و أمّا الفرع الثانی: إذا استبصر المخالف و قد فاتت منه صلوات وقت استبصاره، فلا شک أنّه یجب علیه قضاء ما فات لأنّ ما دلّ علی عدم وجوب القضاء یختصّ بما إذا قام بوظیفته و اتی بالصلاه لا ما إذا ترکها من الرأس، تا کنون بحث ما در باره مخالف در این بود که نمازش را طبق مذهب خود خوانده و سپس مستبصر شده، گفتیم اعاده لازم نیست،ولی در این فرع دوم بحث در این است که این آدم اصلاً نماز نخوانده، یعنی حتی طبق مذهب خودش هم نماز نخوانده، در همین حال بی نمازی به تشیع گروید،در اینجا چه کار کند؟ باید نماز هایش را اعاده کند،چون روایات ناظر بجایی است که نماز هایش را طبق مذهب قبلی خود خوانده، در اینجاست که می گوید اعاده نکند، اما اگر اصلاً نمازهایش را اصلاً نخوانده، باید بعد از گرایش به تشیع بخواند. منتها در اینجا یک روایت داریم که شهید در کتاب « الذکری» از کتاب «الرحمه» سعد بن عبد الله نقل کرده و ظاهر این روایت این است که اگر نماز هایش را هم نخوانده باشد، باز هم قضا لازم نیست.

ص: ۹۰

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده سخن در باره مخالف است که آیا نمازش قضا دارد یا نه؟ ما گفتیم در اینجا شش فرع وجود دارد. فرع اول فرع اول را در جلسه گذشته خواندیم و گفتیم اگر نمازش را طبق مذهب خود بخواند و بعداً استبصار حاصل بشود، قضا ندارد و این مسئله مسلم است. فرع دوم فرع دوم این است که اگر این مخالف اصلاً در عمر خودش نماز نخوانده باشد و بعداً مستبصر بشود، آیا نمازهایی که نخوانده است قضا دارد یا نه؟ علی القاعده باید قضا داشته باشد، چرا؟ عملاً بالإطلاقات،و از تحت این اطلاقات فقط یک صورت خارج شده و آن صورتی که طبق مذهب خود خوانده باشد و بعداً مستبصر بشود، گفتیم آن قضا ندارد. اما اگر اصلاً نماز نخوانده باشد، عنوان فوت بر آن صدق می کند وخطابات هم خطابات عامه است،تمام طبقات را در بر می گیرد. روایت سعد بن عبد الله چه می گوید؟ ولی یکدانه روایت داریم که این روایت را سعد بن عبد الله قمی در کتاب «الرحمه» نقل کرده و با سند هم نقل کرده است، ظاهر آن روایت این است که آنچه را نخوانده است، قضا ندارد. به بیان دیگر از روایت سعد بن عبد الله قمی استظهار شده که اگر نخوانده باشد قضا ندارد. ۴: محمد بن مکی الشهید (فی الذکری نقلًا من کتاب الرحمه لسعد بن عبدالله مسنداً عن رجال الأصحاب، عن عمار الساباطی قال: قال سلیمان بن خالد- اول مخالف بوده و بعداً مستبصر شده است- لأبی عبدالله(علیه السلام) و أنا جالس: إنّی منذ عرفت هذا الأمر- تشیع- اُصلّی فی کلّ یوم صلاتین أقضی ما فاتنی قبل معرفتی ، قال:« لاتفعل ،فإنّ الحال الّتی کنت علیها أعظم من ترک ما ترکت من الصلاه» (۱) سلیمان بن خالد به امام جعفر صادق (علیه السلام) عرض می کند که من هر روز دوتا نماز می خوانم، یکی نماز ادا، دیگری هم قضای نماز هایی که دوران قبل از استبصار، حضرت در جوابش فرمود این کار را نکن،

چرا؟ زیرا در آن زمان آن حالت نصبی که داشتی،بدتر از ترک نماز بود، یعنی ناصبی بودنت خیلی بد تر از ترک نماز بود. از این معلوم می شود که اگر مخالف نمازی را ترک بکند، دیگر بعد از استبصار قضا ندارد، چون حضرت می فرماید آن حالت مخالفت تو،گناهش بیش از آن نمازی است که ترک می کردی، و آن طرف هم گفت قضا نکن و چنین نمازی را نخوان. البته این روایت مخالف با اصول تشیع است، مرحوم شهید روایت را معنا کرده و گفته مراد این است که «ترکت من الصلاه» یعنی آداب، اجزاء و شرائطش را درست نیاوردی. و الا بعید است که این آدم اصلًا نماز نخوانده باشد، بلکه می خواهد بگوید آن حالتی تو که نسبت به ائمه اهل بیت خوشبین نبودی، این بد تر و گناهش بیشتر از نمازهایی است که جامع الشرائط نبود، مراد «ترکت من الصلاه» این نیست که از بیخ نماز نخواندی،بلکه مراد این است که نماز صحیح انجام ندادی. فرع سوم فرع سوم این است که: «إذا أتی علی طبق مذهبه ثمّ استبصر و الوقت باق» فرض کنید که ظهر شد و این آدم هم نمازش را خواند و بعد از نماز (به عللی) مستبصر شد و وقت هم هنوز باقی است، آیا آن نمازیی را که خوانده کافی است یا کافی نیست و باید دوباره طبق مذهب شیعه بخواند؟ الفرع الثالث:« إذا أتی علی طبق مذهبه ثمّ استبصر و الوقت باق». آیا این آدم نماز را اعاده بکند یا اعاده نکند؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید در متن می فرماید:« یجب علیه القضاء»، یعنی دو مرتبه باید نماز بخواند،حتی اگر دو مرتبه نمازش را نخواند و وقت گذشت،باید آن را قضا کند. البته این فرع قلیل الاتفاق است. چرا دو مرتبه نماز خواندن برایش واجب است و اگر نخواند باید قضا کند؟ چون نصوص و روایات ما مخصوص است به قضا و می فرماید: «سقط عنه القضاء»،اما نفرموده : «سقط عنه الأداء». دلیل آقایان این است که روایات ما می گوید قضا از این آدم ساقط است و حال آنکه این اداست نه قضا، زیرا وقت هنوز باقی است و روایات نفرموده اند که ادا ازش ساقط است. پس استدلال آقایان این است که روایات ما می گویند: المخالف لا ـ یقضی الصلاه و الصوم،اما در اینجا «یقضی» نیست، بلکه اینجا اداست نه «یقضی». بیان استاد سبحانی ولی به نظر من این استدلال مخدوش است،چرا؟ به عقیده من فقیه باید موقع نظر به روایات از اصطلاحات فقها کنار برود، چون فقها یک اصطلاحاتی دارند، روایات هم اصطلاح دیگری دارند،در اصطلاح فقها ادا داریم و قضا، ادا فی الوقت است و قضا هم خارج الوقت، اما قضا در اصطلاح ائمه اهل بیت مجرد عمل است، البته نه در همه جا، گاهی قضا را در مطلق فعل انجام می دهند، نه مخصوص بعد الوقت. روایت برید بن معاویه العجلی محمد بن الحسن بإسناده عن موسی بن القاسم، عن صفوان (متوفای ۲۰۸،) ابن أبی عمیر (متوفای ۲۱۷،) عن عمر بن أذینه، عن برید بن معاویه العجلی، عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث قال: «کلّ عمل عمله و هو فی حال نصبه و ضلالته، ثمّ منّ الله علیه و عرفه الولایه، فإنّه یوجر علیه إلّا الزّکاه فإنّه یعیدها، لأنّه وضعها فی غیر موردها، لأنّها لأهل الولایه، و أمّا الصّلاه و الحجّ و الصیام فلیس علیه قضاء». (۲) مراد از قضا در این حدیث، تکرار عمل است نه قضای اصطلاحی، بلکه می گوید تجدید لازم نیست. بنابراین، اگر این نماز خواند و مستبصر شد، وقت باقی است،این حدیث می گوید تکرار لازم نیست. معلوم نیست که کلمه ی «قضا» در این حدیث قضای اصطلاحی باشد. چطور؟ به کمک روایت فضلا،چون در روایت فضلا این گونه آمده است: فی صحیحه فضلاء:« فلیس علیه اعاده شیء من ذلک غیر الزکاه»، در روایت فضلا بجای کلمه ی «قضا» لفظ اعاده به کار رفته است. هم از کلمه ی قضا و هم از کلمه ی اعاده اراده شده است که دوباره کاری و تکرار لازم نیست،خواه در وقت باشد و خواه در خارج وقت. در روایت عجلی می گوید: فلیس علیه القضاء، در روایت فضلا می گوید: فلیس علیه الإعاده، اصل عبارتش چنین است:« فلیس علیه اعاده شیء من ذلک غیر الزکاه». خلاصه از روایت فضلا استفاده می شود که دوباره کاری لازم نیست،حالا می خواهد در وقت باشد یا خارج از وقت. فرع چهارم فرع چهارم این است که بعد از آنکه نمازش را بر خلاف مذهب خودش خوانده است،مثلاً شافعی بوده، ولی نمازش را بر طبق مذهب حنفی خوانده است و سپس مستبصر شد،آیا قضا بر این

آدم واجب است یا نه؟ آقایان می گویند باید قضا کند، چرا؟ می گویند مصب روایات در جایی است که صلّی معتقداً بصحته، و حال آنکه این آدم: «صلّی معتقداً بفساده» پس باید نمازش را اعاده کند. چرا؟ « لأنّه فات عنه الصلاه»، هم پیش خودش و هم پیش ما، پیش خودش، چون شافعی بوده و حال آنکه طبق مذهب حنفی نمازش را خوانده، پیش ما هم چنین است، چون طبق مذهب شیعه نخوانده است. مختار استاد سبحانی به نظر من حتی در اینجا هم می شود گفت که قضا ندارد، چون مفهوم روایات یکنوع تسهیل امر است و می خواهد بر این آدم کار را آسان کند. البته مرحوم سید می گوید باید قضا کند، چرا؟ لأنّه یصدق علیه الفوت. تا کنون چهار را متذکرشدیم: ۱: نماز بخواند طبق مذهب خودش،یعنی شیعه. ۲: اصلاً نماز نخواند، گفتیم در اینجا باید اعاده کند، چون خونش از شیعه رنگین تر که نیست. ۳: نماز بخواند و حال آنکه هنوز وقت باقی است، اینجا آقایان گفته اند باید نمازش را اعاده کند و بخواند، ولی از نظر بنده دوباره کاری لازم نیست، یعنی اعاده لازم نیست. ۴: اگر بر خلاف مذهب خودش نماز بخواند و سپس مستبصر بشود، آقایان می گویند باید اعاده کند، چرا؟ یصدق الفوت بنظره و بنظرنا. فرع پنجم فرع پنجم این است که این آدم مخالف بوده، ولی نمازش را طبق مذهب شیعه خواند و سپس مستبصر شده است، اینجا هم مرحوم سید می گوید اعاده کند، چرا؟ چون مصب روایات این است که: «الصحیح عند المصلّی» هر چند طبق مذهب شیعه نماز خوانده، ولی طبق مذهب خودش این نماز باطل بوده فلذا باید اعاده کند. ولی مرحوم حکیم می فرماید: روایات این فرد را بهتر می گیرد، تا آن اقسام دیگر که طبق مذهب خودش می خواند. اما اگر ما یک فقیهی باشیم که کمی از خود نرمش نشان می دهد،باید بگوییم آنجا که اصلاً نماز نخوانده، باید قضا کند، اما آنجا طبق مذهب خودش یا طبق مذهب دیگری نماز خوانده، باید در همه اش بگوییم قضا لازم نیست. فرع ششم فرع ششم این است که این آدم مستبصر شد و بعد از استبصار باز هم مخالف گردید،یعنی سنی شد و در همان حال نماز خواند، ثمّ استبصر، که در حقیقت کان مخالفاً، ثمّ استبصر،ثمّ خالف و صلّی فی حال الخلاف، ثمّ استبصر، آیا در اینجا اعده بکند یا اعاده نکند؟ آقایان می گویند روایات در جایی است که مخالف، مخالف یکدست باشد، ولی این آدم یکدست نیست، چون اول مخالف بود، سپس مستبصر شد و بعد از استبصار،دوباره مخالف شد و در همان حال مخالف بودن، نماز خواند و سپس مستبصر شد. مختار استاد سبحانی ولی نظر من در اینجا باز همان نظر قبلی است، زیرا روایات می خواهد کار را آسان کند و بگویند که قضا ندارد. المسأله السادسه: یجب القضاء علی شارب المسکر، سواء کان مع العلم أو الجهل و مع الاختیار علی وجه الضمان أو للضروره أو الاکراه. اگر در اثر شرب خمر یا مسکر دیگر، مست شد و مستی او هم به گونه ای است که دیگر نماز نمی خواند، آیا این آدم قضا کند یا نه؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید: تمام صورش قضا دارد، خواه عالماً شرب بکند یا جاهلاً،و باز چه از روی اختیار بخورد یا او را اکراه کنند، حتی اگر اضطراراً بخورد باز هم قضا دارد. مرحوم سید می فرماید: در تمام این صور قضا دارد، چرا؟ چون فات، وعنوان فوت هم بر نماز این آدم صدق می کند. ممکن است کسی بگوید آدم مست که خطاب شخصی ندارد،یعنی در آن حالت مستی نمی توانیم این آدم را مخاطب قرار بدهیم و بگوییم: صلّ، چون عقلش نمی رسد، این آدم در این حالت با مجنون یکسان است. جوابش این است که خطاب فعلیت دارد،منتها منجز نیست، و الا خطاب فعلی است،البته بنابر اینکه در اعمال خطاب شخصی لازم است، اگر گفتیم خطاب شخصی، ناچاریم که بگوییم فعلی است، اما منجز نیست. اما ممکن است بگوییم خطاب شخصی در فقه ما اصلاً پدر و مادر ندارد، یعنی تمام خطابات ما، خطابات کلی و قانونی است،مثلاً می گوید: أیّها المؤمنون! صلّوا، نه اینکه هر فردی برای خودش خطاب جداگانه داشته باشند. بلی، هر فردی برای خودش حجت دارد، اما خطاب ندارد، مثلاً اگر آگهی کنند که هر جوان بیست ساله باید سربازی برود، هر آدم بیست ساله حجت دارد، اما آدم بیست ساله خطاب شخصی داشته باشند، به گونه ای که در ذهن قانونگذار به تعداد مکلّف ها خطاباتی باشد،این

گونه نیست و این قبیح است. بنابراین، اگر گفتیم خطاب شخصی، باید بگوییم منجز نیست، اما گفتیم خطاب شخصی لازم نیست، بلکه خطابات عمومی و کلی کافی است،این دیگر لازم نیست که هر فردی خطاب داشته باشد، بلکه هر فردی حجت دارد. اگر بگوییم روایات قضا را بر می دارد، این از باب امتنان است، امتنان در بعضی از صور است، آنجا که جاهل یا مضطر و یا مکره باشد، اما آنجا که عمداً خورده، آنجا چه امتنانی است که قضا را از او بر دارد. پس اینجا نمی توانیم به قاعده امتنان تمسک کنیم و بگوییم قضا ندارد. چون در بعضی از صور امتنان است، اما در بعضی هم ضد امتنان است. آیا می توانیم تمسک کنیم به حدیث: « ما غلب الله علیه، فالله أولی بالعذر» و بگوییم خدا این شراب را مسکر قرار داده است، سب شده که عقل این آدم مدتی زایل بشود؟ نه، چون این روایات ناظر به علل داخلی است،مانند جنون و اغماء، نه علل خارجی مانند شرابی که این آدم خورده، ما غلب الله،یعنی غلب الله طبیعه، قانون طبیعی باشد و حال آنکه در اینجا قانون طبیعی نیست، بلکه عامل خارجی سبب مستی شده است.

ص: ۹۱

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده المسأله السابعه: فاقد الطهورین یجب علیه القضاء و یسقط عنه الأداء، و إن کان الأحوط الجمع بینهما. اگر انسانی فاقد طهورین باشد، یعنی نه طهارت مائی داشته باشد و نه طهارت ترابی،فرض کنید در یک زندانی محبوس است که هیچ نوع موفقیت برای طهارت ندارد،در اینجا چه باید کرد؟ آیا ادا از چنین آدمی ساقط است یا ساقط نیست، آیا باید نماز را بدون طهارت بخواند؟ و علی فرض این که نماز از حیث ادا ساقط باشد، آیا قضا ساقط است یا ساقط نیست؟ بنابراین، باید در دو مرحله بحث کنیم: الف:مرحله ی اداء. ب: مرحله قضاء. اقوال مسئله اقوالی را که مرحوم محقق نقل کرده است،سه قول است: قول اول بعضی گفته اند که به همان حالت در محبس و زندان نماز را بخواند،یعنی بدون طهارت مائیه و ترابیه نماز را اداء بخواند. قول دوم بعضی گفته اند تا آخر وقت صبر کند، اگر موفق به طهارت مائیه یا ترابیه نشد، قضا کند. قول سوم قول سوم این است که در این فرض اصلاً بر این آدم اداء واجب نیست. پس مرحوم محقق اقوال ثلاثه را نقل می کند. عبارت محقق قیل یصلّی و یعید،یعنی یصلّی فی الوقت و یعید خارج الوقت. و قیل یؤخّر الصلاه حتی یرتفع العذر، فإن خرج الوقت قضی. و قیل یسقط الفرض اداءً و قضاءً، و هو الأشبه. مرحوم محقق قول اخیر را اختیار کرده و فرموده: «و هو الأشبه». ولی بحث ما فعلاً در باره قضا نیست، بلکه بحث ما در اداست، یعنی آیا واقعاً نماز این آدم ساقط است؟ طبق موازین ساقط است، چرا؟ اولاً، شما «لا تعاد» را دارید که می گوید: «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه،الطهور،الخ» معلوم می شود که طهارت شرط واقعی و از ارکان است، به گونه ای که اگر طهور نباشد،کأنّه نمازی نیست و الا اگر در همین حالت نماز واجب باشد، این تناقض است، چطور؟ چون از آن طرف می گویید شرط واقعی و رکن است، از این طرف هم می گویید به همان حالت نماز بخواند. بنابراین،اگر معنای حدیث همین است که:« لا تعاد الصلاه الّا من خمسه» و طهور رکن است، معنای رکنیت سقوط ادا است،این دلیل ظاهراً دلیل خوبی باشد. شاهد قول سوم اما مویّد و شاهد هم داریم و آن این است که نماز سه ثلث است،یک ثلثش طهور است، ثلث دومش رکوع است، ثلث سومش سجود است. پس نماز در حقیقت یک مرکب

است از امور ثلاثه، یعنی از مور ثلاثه مرکب است،قهراً اگر جزء اول نباشد، دیگر مرکبی درکار نیست. بنابراین، اگر بگوییم ادا ساقط است، خیلی حرف دور از برهان منطق نیست، یکی روایت «لا۔ تعاد» است که تصریح بر رکنیت طهور می کند و معنای رکنیت هم مقوم است، معنای مقوم هم این است که اگر رفت، شیء هم از بین می رورد. علاوه بر آن، صحیح حلبی هم است. صحیحه حلبی ما رواه الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام:« الصلاه ثلاث أثلاث، ثلث طهور، و ثلث رکوع، و ثلث سجود» (۱) با دو دلیل بگوییم ظاهراً ادا واجب نیست، حال اگر یک نفر احتیاط کرد و دستش را به لباس یا عبایش زد و با این وضع یک نمازی خواند اشکالی ندارد. ولی ظاهراً اداءً نماز برایش واجب نیست «إنّما الکلام» در قضا است، محقق می فرماید قضا واجب نیست، در حالی که سید در متن می گوید قضا واجب است، فاقد الطهورین یجب علیه القضاء و یسقط عنه الأداء و الّما سقوط الأداء جاده اش صاف و روان است، حدیث «لا تعاد» داریم و این روایت اثلاث داریم. «و إنّما الکلام» قضا چرا از این آدم ساقط نیست و حال انکه معروف این است که قضا فرع ادا است. پرسش ممکن است کسی بگوید که روایت داریم روایت داریم که:« لا تسقط الصلاه بحال»،اگر چنین روایتی داشته باشیم، پس این آدم باید اداء هم نماز بخواند، این اشکال مرحوم خوئی در مستند عروه دارد. پاسخ ولی ایشان (آیه الله خوئی) جواب خوبی می دهند و می گویند ما چنین روایتی نداریم که «لا تسقط الصلاه بحال»، بلکه این کلمات علما و صلحاست و الا روایتی به این لفظ نداریم. بلی، در مستحاضه شبیه این جمله آمده است، ولی در مورد مستحاضه است. روایت مستحاضه نعم فی صحیحه زراره الوارده فی المستحاضه فإنّها لا تدع الصلاه بحال، و فیها قوله: «فإن انقطع عنها الدّم و إلّا فهی مستحاضه تصنع مثل النفساء سواء، ثمّ تصلّی و لا تدع الصلاه علی حال فإنّی النّبی (صلّی الله علیه و آله) قال: «الصّلاه عماد دینکم،» (۲) پس این روایت در مورد مستحاضه است که مستحاضه باید با تیمم یا غسل نماز خودش را بخواند،چنین حدیثی نداریم که «لا تسقط الصلاه بحال»، اگر استحاضه قلیله باشد، برای هر نمازی وضو می گیرد و اگر متوسطه باشد، برای هر نمازی وضو می گیرد و یک غسل هم اول فجر انجام می دهد، اما گر استحاضه کثیره باشد، اغسال ثلاثه دارد، علاوه بر این، وضو های خمسه را هم دارد. می خواهد بگوید که در هر حال نباید نمازش را ترک کند، این تعلیل بیان مستحاضه است پس حضرت آیه الله خوئی جواب داد و فرمود ما چنین روایتی نداریم ، این مال مستحاضه است وبیان حال مستحاضه، و بالفرض هم چنین روایتی داشته باشیم که:« لا۔ تسقط الصلاه بحال»،ولی «تسقط الصلاه» آدمی که فاقد طهورین است، صلاتی نیست. بنابراین، روایتی که می گوید: «لا صلاه إلّا بطهو» حاکم است بر«تسقط الصلاه بحال»، لا تسقط الصلاه، موضوع را فرض می کند، می گوید: « لا تسقط»، اگر فاقد طهورین است، موضوع نیست، فاقد موضوع است، پس دو جواب داده اند، ایشان می فرماید چنین روایتی نداریم، تتبع کرده است. بر فرض که یک چنین روایتی باشد،این روایت می گوید: الصّلات لا تسقط، اما جایی که طهور نیست، اصلاً صلاتی نیست. «هذا کلّه حول الأداء». بنابراین،ما در اداء با مرحوم محقق هماهنگ شدیم، گاهی تمسک کردیم به حدیث «لا۔ تعاد» و گاهی تمسک کردیم که الصلاه ثلاث أثلاث، آن روایت را هم یا گفتیم نیست یا اگر هم باشد، «لا صلاه إلّا بطهور» حاکم است. «إنّما الکلام» که چرا در قضا ساقط است، یعنی چرا قضا ساقط است؟ بیان محقق مرحوم محقق می فرماید: قضا ساقط است. نظریه شیخ مفید ولی شیخ مفید دوتا قول دارد، او می گوید قضا ساقط نیست، کسانی که می گویند قضا ساقط است، می گویند قضایا قیاساتها معها، قضا فرع اداست، وقتی ادائی در کار نباشد، فوت صدق نمی کند. و احتج علیه بأنّها صلاه سقطت بحدث لا یمکن إزالته فلا یجب قضاؤها کصلاه الحائض و بأنّ القضاء فرض مستأنف فیتوقف علی الدلاله و لا دلاله. این یک قول بود که معمولاً۔ سر زبان ها می چرخد. القول الثانی: الوجوب، اختاره المفید فی المقنعه و الشیخ فی المبسوط و السید المرتضی فی المسائل الناصریه و ابن ادریس. والظاهر هو القول الثانی، چطور قول ثانی را انتخاب می کنیم؟ قول ثانی را ما از

این راه انتخاب می کنیم، اگر ما قائل بشویم به خطابات شخصیه،حق با کسانی است که می گویند قضا واجب نیست، چرا؟ چون خطابات، خطابات شخصی است، این آدم موقع ادا خطابی نداشته و غالباً فقهای ما از این راه پیش می آید، یعنی قائل به خطابات شخصی هستند و معتقدند که هر فردی برای خود یک خطاب شخصی دارند. دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) ولی از آن زمان که مرحوم امام (ره) فرضیه را عوض کرد و یکی از ابتکارات ایشان همین است، که گفت خطابات ما، خطابات شخصی نیست، بلکه خطابات قانونی است، همه ما حجت داریم، خطاب شخصی نداریم. مثال ایشان این مثال را می زد که اگر دولت تصویب کند که هر بیست ساله باید به سربازی برود و این را آگهی بدهند و روزنامه ها اعلام کنند یا به دیوار ها بچسبانند، هر بیست ساله ای که آن را ببیند، حکم در باره او منجز است،حکم را ندیده فعلی است، بعد از دیدن منجز است. بنابراین،خطابات ما خطابات شخصی نیست، بلکه خطابات نوعی است و در خطابات قانونی و نوعی قدرت شرط در کل واحد واحد نیست،جمعیت کثیری باشند که واجد شرط باشند، خطاب برای همه است ولذا از این راه تصویب می کردند که کفّار محکوم به احکام فرعی هستند، بعد در آن زمان دوران حکومت خروشچف بود، می فرمود الآن اگر به خروشچف بگوییم شما الآن باید نماز بخوانی، او می خندد و می گوید من اصلاً دین شما قبول ندارم تا نماز بخوانم. ولی می فرمود در عین حال نماز بر ایشان واجب است،چرا؟ لو کان الخطاب خطاباً شخصیاً، این قبیح و زشت است، یعنی قبیح و زشت است که انسان به خروشچف بگوید نماز بخوان، اما اگر خطاب قانونی باشد، خطاب صحیح است، چرا؟ چون لازم نیست که تمام افراد واجد شرط باشند، اکثر اگر واجد شرط باشند کافی است، غایه ما فی الباب فاقد شرط معذور است و عذر دارد. بنابراین، این آدم فاقد طهورین ممکن است بگوییم خطاب دارد،ولی خطابش خطاب شخصی نیست،بلکه خطاب قانونی است، پس جهنم برود؟ نه، چرا؟ چون عذر دارد، خطاب دارد،اما در مقابل خطاب هم عذر داریم،شما نباید اشکال کنید که این خطاب دارد،عذر دارد یعنی چه؟ خطابش خطاب شخصی نیست،بلکه خطابش خطاب قانونی است، غایه ما فی الباب اگر کسی معذور است، در مقابل این حجت عذری دارد. بنابراین،ما می توانیم ادا بر فاقد الطهورین واجب نیست،چرا؟ چون دارای شرط نیست، اما قضا برایش واجب است،چون می تواند تیمم کند، می تواند وضو بگیرد، اگر بگویید این آدم خطاب نداشته، خطاب داشته، غایه ما فی الباب در خطابش عذری داشته، بنابراین، آنکه می گوید قضا تابع اداست،درست است،ولی شما ادا را خطاب شخصی می گیرید و می گویید خطاب شخصی قبیح است، پس خطاب ندارد، پس قضا هم ندارد،اما بگوییم خطاب این آدم خطاب قانونی است، خطاب داشته،منتها نه شخصاً،بلکه قانونی، غایه ما فی الباب معذور بوده، یعنی عذر داشته،اما در حال قضا عذر ندارد، فصدق اقض ما فات، فات،چرا؟ لأنّک کنت مکلّفاً غایه ما فی الباب معذور است. الظاهر هو القول الثانی إما لشأنیه التکلیف کما علیه القوم، أو لفعلیه التکلیف فی حقّه، علی المختار، و علی ذلک یصدق علیه الفوت و یدخل الموضوع تحت الکبری الکلیه فی صحیحه زراره:« و متی ما ذکر صلاه فاتتک صلیتها» (۳) و فی صحیحه أخری لزراره:« أربع صلوات یصلّیها الرّجل فی کلّ ساعه: صلاه فاتتک فمتی ما ذکرتها أدیتها». (۴) فإن قلت: إنّ وجوب القضاء تابع لوجوب الأداء، فاذا لم تجب الصلاه أداء فکیف تجب قضاء. دو تا جواب داریم، یک جواب نقضی داریم و یک جواب حلی، جواب نقضی نائم است،آدمی که خواب باشد بین الطلوعین،وقتی بعد از طلوعین بیدار شد،همگان می گویند که نماز بر این آدم واجب است،این جواب نقضی بود. جواب حلی این است که اگر خطاب، خطاب شخصی باشد،در حق این آدم شانی است، خطاب شأنی،خطاب انشائی است و خطاب انشائی نه بو دارد و نه طعم، اما اگر قائل به خطاب قانونی شدیم،خطاب حجت است،این خطاب داشته،حکم هم فعلی بوده، غایه ما فی الباب منجز نبوده. علاوه براین، راه سوم هم وجود دارد، یعنی یا نقض گفتیم،یا خطاب قانونی گفتیم یا ملاک، بعید نیست این آدم که فاقد الطهورین است ملاک داشته،لا فرق بین النائم و المحبوس، بلکه

محبوس بهتر از نائم است، اگر جنابعالی در نائم قائل به ملاک هستی، بایـد در آدم غیر نائم هم قائل به ملاک باشـید. پس اولاً این آدم خطاب فعلی داشـته و قانونی، ثانیاً کمتر از نائم نیست در نائم خطاب نیست، آقایان می گویند قضا کند،ثالثاً تمسک به ملاک کنیم و بگوییم هر چند این آدم عاجز است، اما ملاک است. پس معلوم شد که ادا واجب نیست، قضا واجب است،حالا اگر کسـی احتیـاط کنـد، هم اداءً بخوانـد و هم قضـا، مشـکلی نیست. قلت: مـا ذکرته من الکبری غیر تام، لوجوب القضاء علی النائم، و وجوب قضاء الصوم علی الحائض، الخ.

ص: ۹۲

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب قضـای نماز های فوت شـده بحث ما در باره فوت صـلات جمعه است، اگر از کسـی نماز جمعه فوت شود، به این معنـا که امامی نباشـد و نماز جمعه بر گزار نشود یا امامی باشـد و نماز جمعه نخوانـد، آیا این قضا دارد یا قضا نـدارد؟ البته طبیعت مسـئله روشن است، یعنی اگر دلیل هم نداشـته باشـیم روشن است، نماز جمعه اصـلاً خصوصـیتش با روز جمعه و با آن اجتماع خاصـی است، اگر بخواهـد قضا کند یا روز شـنبه باید قضا کند که مسـلماً جمعه نیست و آن شـرائط نیست، اگر جمعه دیگر بخواهد قضا کند، دو جمعه در یک روز معنا ندارد، اگر کسـی خود مسـئله را تجزیه و تحلیل کند، نماز جمعه بطبعه قضا ندارد، اما اینکه معصـیت دارد یا نه؟ آن یک مسئله ای دیگری است، بنابراین،چندان نیازی به تفصیل نیست، ولی در عین حال آقایان این مسـئله را گسترش داده اند و بحث کرده اند، با دو روایت اسـتدلال کرده اند که اگر از کسـی نماز جمعه فوت شد، قضا نـدارد. روایت حلبی ۱: محمـد بـن یعقـوب، عـن علیّ بن إبراهیم ، عن أبیه ، عن ابن أبی عمیر، عن حمّـاد ابن عثمـان، عن الحلبی ، قـال:سـألت أباعبـدالله (علیه السـلام) عمن لم یـدرک الخطبه یوم الجمعه قـال: «یصـلّی رکعتین، فـان فـاتته الصـلاه فلم یـدرکها فلیصـلّ أربعـاً، قال: إذا أدرکت الامام قبل أن یرکع الرکعه الأخیره فقـد أدرکت الصـلاه و إن أنت أدرکته بعـد ما رکع فهی الظهر أربـع». (۱) روایـت عبـد الرحمن العزرمی ۲: و باسـناده عـن أحمـد بن محمـد، عن علی بن الحکم، عن عبـدالرحمن العزرمی عن أبی عبدالله (علیه السـلام) قال: «إذا أدرکت الامام یوم الجمعه و قد سـبقک برکعه فإضف إلیها رکعه أخری واجهر فیهـا، فـان أدرکته و هو یتشـهد فصلّ أربعاً» (۲) بـا این دو روایت اسـتدلال کرده انـد. مرحوم حـاج آقا رضا همـدانی در کتاب «مصـباح الفقیه» می گوید این دو روایت اصلاً ارتباطی به مسئله ی ما ندارد، این دو روایت در جایی است که امامی است،نماز جمعه هم برگزار شـده،یـا من یـک رکعت را درک کردم یـا اصـلاً درک نکردم،طبعـاً من بایـد نمـاز ظهر را بخوانم، اگر یک رکعت را خواندم، رکعت دیگر را خودم می خوانم، اگر اصـلاً درک نکردم، نماز ظهر را می خوانم، این غیر از مسـئله ماست، مسـئله ی ما درجایی است که اصـلاً نماز ظهر عمـداً یا غیر عمـد بر گزار نشـده ،نماز جمعه از من فوت شـده،من چه کنم؟ بعد مرحوم حـاج آقـا رضا یک راهی را بیان کرده که من آن را نقل نمی کنم، آنچه را که من می توانم در اینجا بگویم منهای آن بیـان اول، که اصـلاً ماهیت صـلات جمعه اصـلاً قابل قضا نیست، آن این است که روایات صـلات جمعه کلمه ی «ساعه» دارد. وجب علی المکلّف الإتیان بصلاه واحده و هی الجمعه الّتی حدّد وقتها بزوال الشمس إلی أن تمضی ساعه، روی زراره عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «أول وقت الجمعه ساعه نزول الشمس إلی أن تمضی ساعه فحافظ علیها» (۳) پس نماز جمعه تا ساعت

است،وقتی ساعت تمام شـد، دیگر نماز جمعه از انسان مرتفع می شود (ارتفع)،واجب بر من ظهر خواهـد بود،اگر من نماز ظهر را خوانـدم که فبهـا، اما اگر نماز ظهر را هم نخوانـدم، قضای ظهر بر من واجب است نه قضای جمعه.چرا؟ زیرا قضا همیشه تابع فـائته ی آخر وقت است، فـائته ی من در آخر وقت، نمـاز جمعه نیست، بلکه فائته ی من در آخر وقت نماز ظهر است نه جمعه، چون قضـا تـابع فائته ی آخر وقت است. المسأله التاسـعه: یجب قضاء غیر الیومیه- سوی العیـدین حتّی النافله المنـذوره فی وقت معیّن. فروع مسئله مرحـوم سـید در این مسـئله سه فرع را متـذکر است: فرع اول یـک فرع این است همـانطور که قضـای یـومیه واجب است، قضـای نمـاز هـای غیر یومیه نیز واجب است، غیر یومیه ماننـد نمـاز آیات. فرع دوم فرع دوم در باره نافله منـذوره است، مثلًا کسی نذر معین می کند و می گوید :«لله علیّ» بر اینکه من روز پنجشنبه ساعت نه یا ساعت ده صبح دو رکعت نماز بخوانم،ثوابش را هـدیه کنم به حضـرت زهرا (سـلام الله علیها)،ولی این نماز از این آدم فوت شـد عمـداً یا سـهواً،این هم قضـا دارد. فرع سوم فرع سوم راجع به قضای صـلات عیـدین است. پس در این مسـئله سه فرع وجود دارد: الف: قضاء نماز های غیر یومیه ب: قضاء النافله المنذوره فی وقت معین. یقع الکلام فی موارد ثلاثه: ۱: قضاء صلوات غیر الیومیه کصلاه الآیات. ۲: قضاء صلاه العیدین. ۳: قضـاء النافله المنـذوره فی وقت معیّن. اما اولی که قضاء صـلوات غیر یومیه باشـد ماننـد صـلات آیات،گاهی نسبت به آن بـا دلیل عام اسـتدلال می کنیم،و گاهی با دلیل خاص،دلیل عام عبارت است از روایت زراره،دلیل خاص روایاتی است که در خود صلات آیات آمده است. روایت زراره ۱: محمّد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم،عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن ابن أذینه، عن زراره ،عن أبی جعفر (علیه السـلام):أنّه سـئل عن رجل صـلّی بغیر طهور أو نسـی صلاه لم یصلّها أو نام عنها، فقال: «یقضـیها إذا ذکرها فی أیّ ساعه ذکرها من لیل أو نهار، فإذا دخل وقت الصـلاه و لم یتمّ ما قـد فاته فلیقض ما لم یتخوّف أن یـذهب وقت هـذه الصـلاه الّتی قـد حضـرت و هذه أحقّ بوقتها فلیصـلّها، فاذا قضاها فلیصّل ما فاته ممّا قد مضـی، و لا یتطوع برکعه حتّی یقضـی الفریضه کلّهـا» (۴) ولی ظـاهراً این حـدیث انصـراف در صـلوات یـومیه دارد، مگر اینکه از کلمه ی «فـات» اسـتفاده کنیم یـا از کلمه ی «فریضه»، بالأخره صـلات آیات هم عنوان فات را دارد و هم عنوان فریضه را. ۲: محمّد بن علیّ بن الحسین بإسناده عن زراره،عن أبی جعفر علیه السلام قال: «أربع صلوات یصلّیها الرّجل فی کلّ ساعه، صلاه فاتتک فمتی ذکرتها أدّیتها» (۵) این روایت اطلاق دارد، یعنی مثل اولی نیست،چون اولی منصرف بود به صلوات یومیه، اما این حدیث ظاهراً اطلاق دارد و اطلاـقش همه را می گیرد. ۱: «أربع صـلوات یصـلّیها الرّجل فی کلّ ساعه، صلاه فاتتک فمتی ذکرتها أدّیتها. این اطلاق دارد، یعنی مثل اولی نیست،چون اولی انصـراف داشت به صـلوات یومیه،ولی این اطلاق دارد. ۲:صلاه رکعتی طواف الفریضه. ۳: صلاه الخسوف. ۴: الصـلاه علی المیّت». هم اولش می تواند شاهد باشد، یعنی «فاتتک»، و هم آخرش می تواند شاهد باشد. بنابراین، شـکی نیست که صـلات آیات قضا دارد،این دلیل عامش است. پس گاهی با روایت زراره اسـتدلال کرده و گاهی با روایـت فقیـه اسـتدلال کردیـم، روایت زراره ممکن است بگـوییم که نـاظر به صـلوات یـومیه است، ولی این روایت اعم است. علاـوه براین،در خود صـلات آیات روایات فروانی داریم، آفتاب گرفتگی، اگر همه اش گرفته و تو نمی دانستی، قضا دارد،اما اگر برخی گرفته قضا نـدارد،گاهی از اوقات روایات خاصه هم است. روایات خاصه ۱: محمد بن علیّ بن الحسین، بإسناده عن الفضـیل بن یسار و محمد بن مسـلم أنّهما قالا: قلنا لأبی جعفر (علیه السـلام): أتقضـی صـلاه الخسوف من إذا أصبح فعلم، و إذا أمسـی فعلم؟ قـال:« إن کـان القرصـان إحترقـا کلهمـا قضـیت، و إن کان احترق بعضـهما فلیس علیک القضاء» (۶) پس اگر از صلات یومیه بگـذریم،نماز آیات قضا دارد،یا دلیل عام داریم که روایت زراره و روایت فقیه باشـد و آنها می گفتند: «فاتتک». یا این روایت خاصه ای که در خود خسوف و کسوف آمـده است. فرع دوم فرع دوم در باره نماز عیدین بود، نماز عیدین قطعاً قضا ندارد،چرا؟ چون عیدین، حکم جمعه را دارد و علاه براین، روایات هم داریم. ۱: محمد بن الحسین بن سعید، عن ابن أبی

عمیر،عن ابن أذینه، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام قال: « من لم یصلّ مع الإمام فی جماعه یوم العید فلا صلاه له و لا قضاء علیه» (۷) اگر روز عید نماز نخواند، دیگر بعداً برای او قضائی نیست. ۲: و عنه، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما علیهما السلام قال: سألته عن الصّلاه یوم الفطر و الأضحی، فقال: «لیس صلاه إلّا مع إمام» (۸) در هر صورت این مسئله مسلم و قطعی است، یعنی ماهیت صلات عیدین خودش حاکی از آن است که قضا ندارد. فرع سوم فرع سوم در باره صلات منذوره است، مثلاً من نذر کردم که نماز خاصی بخوانم،ولی متاسفانه از من فوت شد، آیا این قضا دارد یا قضا ندارد؟ گاهی می گویند صلات منذوره قضا دارد. البته صوم هم تابع همین است، مثلاً آدمی نذر کرده بود که روز معین را روزه بگیرد،یا عمداً نگرفت یا اینکه فراموش کرد،آیا قضا دارد یا نه؟ بعضی ها گفته اند که ما به همان صحیحه زراره تمسک می کنیم، صحیحه زراره ای که در باره صلات آیات جمعه تمسک می کردیم. صحیحیه زراره «فلیصلّ ما فاته ممّا مضی، و لا یتطوع برکعه حتّی یقضی الفریضه کلّها» (۹) ولی معلوم است که این استدلال یک استدلال سستی است، روایت یا ناظر به صلوات یومیه است یا به صلواتی که بالذات واجب است،حد اکثر که ما می توانیم از این رایت استفاده کنیم این است که بگوییم یا یومیه را می گوید یا صلات آیات را هم می گیرد. خلاصه صبغه و ریخت روایت به گونه ای است که یا فقط یومیه را می گوید یا حد اکثر صلات آیات را هم می گیرد، از این بیشتر دلالت ندارد،هم این روایت و هم روایت فقیه که می گفت: « أربع صلوات إذا فاتتک» هردو ریخت شان صلواتی را می گویند که بالذات واجب باشد، ولی این بالذات واجب نیست،بلکه بالعرض واجب است. پرسش آیا اگر من نذر کردم که دو رکعت نماز نذر بخوانم،آیا این نماز بر من واجب می شود هر چند بالعرض؟ پاسخ هرگز این نماز واجب نمی شود، آنچه که بر من واجب می شود وفا به نذر است نه نماز، «وَلْیُوفُوا نُذُورَ هُمْ» (۱۰) . این از ابتکارات حضرت امام خمینی (ره) است، مثلاً من نذر کردم که نماز لیل و شب بخوانم، بخاطر نذر من نماز شب واجب نمی شود، بلکه وفا به نذر واجب است، باید من نماز مستحب بخوانم تا وفا به نذر کرده باشم،و الا اگر من نماز واجب بخوانم، وفا به نذر نیست، ریخت این روایت و هکذا ریخت روایت فقیه که می گوید:« أربع صلوات إذا فاتتک و ذکرتها فلیقضها» نماز های بالذات را می گیرد نه بالعرض را. بنابراین، اگر کسی نذر کرده، نذرش معین است، آن قضا ندارد،از اینجا معلوم می شود که صوم نیز همین حکم را دار، مثلاًـ کسی نذر کرده که من روزه بگیرم، ولی موفق به روزه گرفتن نشد، قضا ندارد، احتیاط یک مسئله دیگری است.

ص: ۹۳

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده المسأله العاشر: یجوز قضاء الفرائض فی کلّ وقت، من لیل أو نهار أو حضر، و یصلّی فی السفر ما فات فی الحضر تماماً، کما أنّه یصلّی فی الحضر ما فاته فی السفر قصراً. چند مسئله داریم که آنها شبیه و متقارن یکدیگرند. مسئله ای که الآن بحث می کنیم این است که اگر از کسی فریضه ای فوت شد، قضای آن را در هر زمانی می تواند بخواند، فرض کنید فریضه یومیه فوت شده،می تواند آن را شب قضا کند، فریضه شب از این آدم فوت شده، می تواند آن را در روز قضا کند. ممکن است کسی بگوید این مسئله از مسائل بسیار واضح است و نیاز به بحث کردن ندارد. بلی،

هر چنـد از مسائل واضـح است،منتها باید دلیلش را بخوانیم تا بهتر واضح بشود. به بیان دیگر چون در رساله های عملیه نوشـته اند فلذا به نظر ما واضح می رسد و الا مسئله علمی است. ممکن است کسی بگوید مراد از: «إقض ما فات» این است که فریضه یومیه را در یوم و فریضه لیلیه را هم در لیل بخوانـد. ولی روایات متضافر داریم که هیچ قیـد و بندی در قضا نیست،یعنی انسان می توانـد لیلیه را در روز و یومیه را هم در شب بخوانـد. روایـات محمّـد بن علیّ بن الحسـین بإسـناده عن زراره،عن أبی جعفر (علیه السـلام) قال: «أربع صلوات یصلّیها الرّجل فی کلّ ساعه، صلاه فاتتک فمتی ذکرتها أدّیتها» (۱) . البته صاحب وسائل بقیه آن چهـار نماز را ذکر نکرده است، ولی من آن را ذکر می کنم: ۲:صلاه رکعتی طواف الفریضه. ۳: صلاه الخسوف. ۴: الصلاه علی المیّت». محـل شاهـد در همـان جمله اول است که مرحوم صاحب وسائل آن را آورده است، یعنی «أربع صـلوات یصـلّیها الرّجل فی کلّ ساعه، صـلاه فاتتک فمتی ذکرتها أدّیتها» این یک روایت بود که بیان شد. روایت دومی باز در همین باب است و ایضـا از زراره نقل شـده است. روایت زراره ۱: محمّـد بـن یعقـوب، عـن علیّ بن إبراهیم،عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن ابن أذینه، عن زراره ،عن أبی جعفر (علیه السـلام):أنّه سـئل عن رجـل صـلّی بغیر طهور أو نسـی صـلاه لم یصـلّها أو نام عنها، فقال: «یقضـیها إذا ذکرهـا فی أیّ سـاعه ذکرهـا من لیـل أو نهار، فإذا دخل وقت الصـلاه و لم یتمّ ما قـد فاته فلیقض ما لم یتخوّف أن یذهب وقت هذه الصـلاه الّتی قد حضـرت و هذه أحقّ بوقتها فلیصلّها، فاذا قضاها فلیصّل ما فاته ممّا قد مضی، و لا یتطوع برکعه حتّی یقضی الفریضه کلّها. (۲) اصـرار ائمه بیت علیهم السـلام بر این مطلب، نشان می دهد که یک مخالفی در میان اهل سنت بوده. در مقابل این روایات که من فقط دوتای از آنها را خوانـدم، یک روایت دیگر داریم که روایت عمار باشـد. روایت عمار بن موسـی ۱: و بإسـناده (اسـناد شـیخ) عـن محمّـد بـن علیّ بن محبـوب- محمـد بن علیّ بن محبـوب،غیر از حسن بن محبـوب است،حسن بن محبـوب در سـال:۱۵۰، متولـد شـده و در سال: ۲۳۴ هم فـوت کرده، ولی محمّـد بن علیّ در عصـر امـام حسـن عسکری علیه السلام بوده، اما از آنها روایت نقل نکرده است- عن أحمد بن خالد، عن أحمد بن الحسن بن علیّ بن فضّال، عن عمرو بن سـعید، عن مصدّق بن صدقه، عن عمار بن موسـی،عن أبی عبد الله (علیه السـلام) قال: سألته عن الرّجل ینام عن الفجر حتّی تطلع الشـمس و هو فی سـفر کیف یصـنع؟ أیجوز له أن یقضـی بالنهار؟ قال:« لا تقضی صلاه نافله و لا فریضه بالنهار، و لا تجوز له و لا تثبت له، ولکن یؤخّرها فیقضیها باللیل» . (۳) و حال آنکه از این آدم صلات فجر فوت شده و صلات فجر به یک معنا جزء صـلات یومیه است، ولی می فرماید حتماً در شب بخواند. البته این روایت شاذ است و کسی به آن عمل نکرده است. فرع دوم فرع دوم این است: آیا از کسانی که نماز شان در حضـر فوت شده، می توانند آن را در سـفر قضا کنند یا اگر در سفر فوت شده، در حضـر می توانند قضا کنند؟ ممکن است باز کسـی بگوید که این مسئله خیلی واضح است و نیاز به بحث کردن نـدارد. جوابش این است که واضـح بودن یـک مسـئله در رساله های عملیه،دلیل نمی شود که مسـئله را تحقیق نکنی. البته این مسـئله هم پیش ما یکنوع اتفاق در آن است. پس این مسائل با همدیگر قریب هستند، مسئله اول این بود که فریضه یومیه را در شب، و فرضـیه لیلیه را هم در روز بخوانـد. ولی در فرع دوم بحث این است که ما فات فی السـفر را در حضـر بخواند و ما فات فی الحضر را هم در سفر بخواند، که در واقع یکنوع شبهه ای بود که :«إقض ما فات کما فات»،مثلاً حتی ظروف فوت را هم در نظر بگیریم، آن در سـفر بوده و این دیگری در حضر، به نظر می رسیده که قضای سفر را باید در سفر خواند و قضای حضر را هم در حضـر. روایات این مسئله در باب ششم است. روایات ۱: محمد بن یعقوب (متوفای:۳۲۹،) عن علیّ بن إبراهیم (متوفای :۳۰۹،) عن أبیه (إبراهیم بن هـاشم و ایشـان از اصـحاب امـام هشـتم،نهم و دهم است) عن حمّآد (حمّـاد بن عیسـی یا حمّاد بن عثمان،هردو ثقه هسـتند- عن حریز،عن زراره قال: قلت له: رجل فاتته صـلا من صلاه السفر فذکرها فی الحضر؟ قال: «یقضی ما فاته کما فاته، إن کانت صـلاه السـفر أدّاها فی الحضـر مثلها (السـفر)، و إن کانت صـلاه الحضر، فلیقض فی السفر صلاه الحضر

کما فاتته». (۴) پس معلوم می شود که «یقضی ما فاتته کما فاتته» اشاره به این است که اگر قصر است، قصر، تمام است، تمام، روز و شبش هم فرق نمی کند. ۲: و عنه (حسین بن سعید) عن فضاله بن أیّوب، عن موسی بن بکر، عن زراره،عن أبی جعفر علیه السلام قال:« إذا نسی الرّجل صلاه أو صلّیها بغیر طهور و هو مقیم أو مسافر فذکرها فلیقض الّذی وجب علیه لا یزید علی ذلک و لا ینقص منه، من نسی أربعاً فلیقض أربعاً حین یذکرها مسافراً کان أو مقیماً، و إن نسی رکعتین صلّی رکعتین إذا ذکر مسافراً کان أو مقیماً». (۵) بنابراین،روایات در این مسئله روشن است و صریح. ولی یک مسئله را باید توجه کرد که آیا نسبت به مسئله ی پیش،مخالفی از عامه داریم یا نه؟ یعنی راجع به روز و شب، یا در این مسئله که اگر مسافر حضراً بخواهد قضا کند یا حاضر، سفراً قضا نماید،آیا عامه هم در اینجا با ما موافقند یا مخالف؟ مسئله در کتاب خلاف شیخ و تذکره علامه مطالعه شود. المسأله الحادی عشر: إذا قامت الصلاه فی أماکن التخییر فالأحوط قضاؤها قصراً مطلقاً، سواء قضاها فی السفر أو فی الحضر، فی تلک الأماکن أ و غیرها، و إن کان لا یبعد جواز الاتمام أیضاً إذا قضاها فی تلک الأماکن، خصوصاً إذا لم یخرج عنها بعد و أراد القضاء. مسئله یازدهم در باره این است که آقایان می گویند مسافر در اماکن اربعه مخیر است بین قصر و اتمام، من در این مسئله از قدما مخالفی ندیدم، فقط از حضرت آیه الله زنجانی (حفظه الله) نقل شده که ایشان به این تخییر قائل نیستند، اینکه ایشان روایات را چه رقم معنا کرده اند؟ اطلاع ندارم، یکی از فتاوایی که از ایشان نقل شده این است که ایشان منکر تخییر در اماکن اربعه هستند، فلذا باید از ایشان پرسیده شود که آیا این نسبت صحیح است یا نه؟ و اگر صحیح است، این روایات را چه رقم معنا کرده است. فرض کنید که در مکه بودم و نماز ظهر از من فوت شده و بعداً می خواهم قضا کنم، آیا چهار رکعت قضا کنم، یا اینکه مخیر هستم بین قصر و اتمام؟ آیا آن تخییری که در اداء بود، در قضا هم است یا نه؟ پس اگر در اماکن اربعه که قائل به تخییر هستیم، چنانچه از فردی نمازی فوت شود، اگر بخواهد قضا کند، آیا مخیر است یا حتماً باید قصراً قضا کند؟ اقوال مسئله در اینجا سه قول وجود دارد. الف: تخییری که قبلاً بود، الآن هم همان تخییر باقی است، اتفاقاً بسیاری از اعاظم بر این قول هستند مانند مرحوم محقق اردبیلی، فاضل خراسانی (مرحوم سبزواری صاحب ذخیره) و مرحوم مجلسی، اینها می گویند تخییر باقی است. ب: قول دوم این است که تخییر باقی نیست و این آدم باید قصراً قضا کند. ج: قول سوم این است که اگر بخواهد در همان اماکن اربعه قضا کند، مخیر است بین القصر و الإتمام، اما اگر بخواهد در جای دیگر قضا کند،حتماً باید قصراً قضا کند. در مسئله سه قول است، در این مسئله نباید به کتب عامه مراجعه کنیم. چرا؟ چون این از خصائص فقه شیعه است که انسان در اماکن اربعه مخیر است. دلیل قول اول قول اول که می گوید تخییر باقی است، استدلال کرده اند به وجوهی: ۱: صاحب جواهر می گوید تخییر باقی است، چرا؟ تمسک کنیم به همان :«من فاتته الصلاه فلیقضها کما فاتته». البته قبلاً عرض کردیم که ما به این لسان روایت نداریم،بلکه لسان روایت این است: «یقضی ما فاته کما فاته»،فاتت مخیراً، یقضی مخیراً، حدیث را این گونه معنا می کنند، مرحوم صاحب جواهر و دیگران به این عبارت پر و بال داده اند. عبارات فقها و فی الجواهر :قد یقوی فی النظر ثبوت التخییر فی القضاء بین القصر و الإتمام إن کان الفوات فی أحد أماکنه خصوصاً إذا کان القضاء فی أحدها و فاقاً لما عن المحقق بل و صاحب المعالم فی حاشیته علی اثنی عشریته علی ما حکاه فی مفتاح الکرامه عن تلمیذه، بل کأنه مال إلیه فی المدارک أیضاً، بعد أن جعل تعین القصر فیها وجهاً، و خصوص التخییر فیها(وجهاً) آخر. (۶) یلاحظ علیه: باید توجه داشت که اینجا،جای تمسک به مخصص نیست، بلکه جای تمسک به عموم عام است، اینجا نباید به مخصص تمسک کنیم، اینجا باید به روایات زراره تمسک کنیم، لو فات فی السفر یقضی قصراً، لو فات فی الحضر یقضی تماماً، این آدم فات فی السفر، باید به عموم روایت زراره تمسک کنیم، پس باید مدرک در اینجا عموم روایت زراره باشد. ۱: عن زراره قال: قلت له: رجل فاتته صلا من صلاه السفر فذکرها فی الحضر؟ قال: «یقضی ما فاته

کما فاته، إن کانت صلاه السفر أدّاها فی الحضر مثلها (السفر)، و إن کانت صلاه الحضر، فلیقض فی السفر صلاه الحضر کما فاتته. (۷) ۲: و عنه (حسین بن سعید) عن فضاله بن أیّوب، عن موسی بن بکر، عن زراره،عن أبی جعفر علیه السلام قال:« إذا نسی الرّجل صلاه أو صلّیها بغیر طهور و هو مقیم أو مسافر فذکرها فلیقض الّذی وجب علیه لا یزید علی ذلک و لا ینقص منه، من نسی أربعاً فلیقض أربعاً حین یذکرها مسافراً کان أو مقیماً، و إن نسی رکعتین صلّی رکعتین إذا ذکر مسافراً کان أو مقیماً» (۸) معلوم می شود که ماهیت عمل میزان است، «ما فات منک» بالذات اگر قصر است، باید قصراً انجام بگیرد، و اگر بالذات تمام است، باید تماماً قضا شود. اینجا باید به این روایات عمل کرد،اگر در سفر شد، باید مطلقاً قصراً قضا کنید چه در سفر و چه در حضر، اگر تمام است، باید تمام قضا کنید چه در سفر و چه در حضر. اما روایت جناب زراره که می گوید: «فلیقضها کما فاته»، این روایت راجع به ذات صلات است، ذات صلات چهار رکعتی است، چهار رکعت، اگر دو رکعتی است،دو رکعت،نه صلات به اعتبار عناوین عارضه. یک عنوانی عارض شده به عنوان اماکن اربعه. این ناظر به ذات صلات است نه صلات به اعتبار عوارض. بنابراین، هر دو روایت زراره که در باب ششم آمده، ناظر به صلات بما هو صلاه است نه ناظر به صلات بما له من العوارض. ناظر به عوارض نیست. بلکه ناظر به صلات بما هو صلاه است. البته دلیل قائلین به تخییر تمام نشد، بقیه ادله آنها را در جلسه آینده بحث می کنیم.

ص: ۹۴

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده همان گونه که قبلاً بیان گردید، مشهور فقها فتوا داده اند که جناب «مسافر» در اماکن اربعه مخیر است بین تمام و قصر، البته این مسئله تقریباً اختلافی نیست مگر آنچه از حضرت آیه الله زنجانی نقل شده است. حال اگر انسانی بود که نمازی از او در مکه و مدینه فوت شده، مثلاً نماز ظهر یا عصر را نخوانده، و بناست که این آدم قضا کند، آیا باید قصراً قضا کند چون مسافر بوده یا مخیر است بین قصر و اتمام؟ به بیان دیگر آیا آن حالت تخییر باز هم باقی است یا موقعی که وقت گذشت، دیگر آن حالت تخییر نیست، بلکه حالت مسافر است؟ البته بحث در باره کسی است که قصد اقامه نکرده باشد. اقوال مسئله گفتیم در این مسئله سه قول است. قول اول قول اول این است که قصراً قضا می کند (یقضیها قصراً) قول دوم قول دوم این است که مخیراً بین تمام و قصر قضا می کند (یقضیها مخیّراً بین التمام و القصر. قول سوم قول سوم این است که اگر در همان اماکن اربعه قضا کند،مخیر است بین اتمام و قصر، اما اگر در بیرون از آن محل (اماکن اربعه) قضا کند، باید قصراً قضا کند. فعلاً ما دلیل کسانی را می خوانیم که می گویند مخیر است، یعنی با سه دلیل استدلال کرده اند. ادله قائلین به تخییر دلیل اول قائلین به تخییر را در جلسه گذشته بیان کردیم و گفتیم تمسک می کنند به :«إقض ما فات کما فات»، البته در روایت به این عبارت نداریم، ولی شبیه و نظیرش است، مثلاً شبیه و نظیرش در روایت زراره داریم، در آنجا می فرماید:«یقضیها کما فاته»، می گویند از این آدم مخیراً فوت شده، پس باید مخیراً هم قضا کند. ما فات موصوف بالتخییر، پس قضا هم باید موصوف بالتخییر باشد. در جلسه گذشته عرض کردیم که این روایت ناظر به حکم اولی نماز است،حکم اولی نماز اگر قصر است،قصراً قضا شود و اگر اتمام است، اتماماً قضا شود. به بیان دیگر این روایت ناظر به حکم صلات من حیث

العوارض نیست، عوارض کـدام است؟ این آدم در اماکن اربعه است، این حدیث ناظر است به حکم صـلات بما هی هی، ذات صلات حکمش چیست؟ ذات صـلات یا حکمش قصـر است یا حکمش تمام است،این ناظر به حکم صلات من حیث هی هی است،نه ناظر به صـلات حتی مع التوجه بالعوارض، عوارض کـدام است؟ عوارض عبارت است از:اماکن اربعه. خصوصاً مسئله اماکن اربعه امر نادر است،این روایت که می خواهـد قانون کلی را بگویـد، بعید است که ناظر به مورد نادر هم باشد که انسان در مکه و مـدینه است و مخیر، غـایه ما فی الباب نماز ازش فوت شـده. علاوه بر اینکه یک فرد نادر است، از این روایات حکم اولیه نماز را هم می فهمیم،حکم اولیه نماز چیست؟ حکم اولیه نماز هم تمام است. پس این حدیث ناظر است به حکم صـلات بمـا هی هی، لاـ بمـا له عنوان ثانویّ، بنام امکان اربعه. ۲- الإستصـحاب دلیل دومی که آورده اند استصـحاب است،می گویند سابقاً این آدم که در مـدینه بود یا در مکه بود و هنوز غروب نشـده بود،مخیر بود که قصـر بخوانـد یا تمام،الآن نیز همان حکم تخییری را استصـحاب می کنیـم و فرض هـم می کنیـم که الآـن هم در مکه یـا در مـدینه است، یـادش آمـد که نمـاز عصـر را نخوانده، حال دو مرتبه می خواهد قضا کند، می گوییم : صار المقضی مخیراً و الأصل بقاء وصفه که همان تخییر باشد. یلاحظ علیه: در اینجـا دوتا اشـکال داریم،اولاً در اینجا بایـد به همان دلیل اولی مراجعه کرد نه به استصـحاب، یعنی «إقض ما فات کما فات»، به آن دلیل اجتهادی مراجعه کنیم، و با وجود دلیل اجتهادی،نوبت به اصل نمی رسد،دلیل اول اجتهادی را معنا کردیم و گفتیم ما تابع حکم صـلات هستیم بما هی هی،لا بما له من العوارض (این اولاً). ثانیاً، قضیه متیقنه غیر از قضیه مشکوکه است،« أنا کنت مخیّراً و الوقت باق»، الآن «أنت مخیّر و الوقت غیر باق». یشترط فی الإستصحاب بقاء الموضوع (طبق نظر شیخ)، ولی از نظر ما یشترط فی الإستصحاب وحده القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه، شیخ می گوید بقای موضوع شرط است، ولی ما به این نتیجه رسـیدیم که بقـای موضوع لازم نیست، بلکه «وحـده القضـیه المشـکوکه مع المتیقنه» شـرط است. مشـکوکه ما غابت الشـمس، متیقنه مـا بقی الوقت، هر کس بگویـد موضوع بـاقی است یا قضـیتین متحدنـد، خیلی بعیـد است. ۳- الثـالث ما حقّقه المحقق الهمـدانی مرحوم حاج آقا رضا همـدانی که از فقهای محقق قرن چهاردم بود، ایشان کتابی دارد در صـلات،ایشان می گویـد همان تخییر باقی است،اگر دقت کنیم، ایشان می خواهـد همان دلیل اول را پرورش بدهـد، یعنی خودش دلیل جـداگانه ای نیست، بلکه می خواهـد همان دلیل اول را پرورش بدهـد،دلیل اول می گفت:« إقض ما فات کما فات»،هم می گفت حکم اولیه و هم می گفت حکم ثانویه، یعنی هم بالـذات را می گفت و هم بالعرض و بالعنوان الثانوی را، آن را می خواهـد پرورش بدهـد. توضـیح بیـان محقق همـدانی می گویـد ما در کتاب خود گفتیم که قضا به امر جدیـد است، اما در عین حال که گفتیم قضـا به امر جدیـد است، معلوم می شود که تعـدد مطلوب است، یـک مطلوب این است که انسـان در وقت انجـام بدهـد، یک مطلوب هم این است که در خارج وقت انجام بدهد،تعدد مطلوب است،کون الصلاه اداء یک مطلوب است، کون الصلاه قضاءً هم مطلوب دیگر. به بیان بهتر! کون الصـلاه أداءً مطلوبان، هم نماز و هم ادا،اما کون الصـلاه قضاء یک مطلوب است. بنابراین، معلوم می شود که قضـا یـک مطلوب ثـانوی است، چه چیز را قضا می کنـد؟ ما فات مخیّراً، می گویـد آنچه را که من قضا می کنم، فات مخیّراً، همان را قضا می کنـد، وقتی او را قضا کنـد، چه می کنـد؟ مخیر است بین قصـر و اتمام. دلیل سوم یک دلیل جدیـدی نیست،بلکه بیان جدیـد است،اولاً قضا را یک مطلوب ثانوی شـمرد، بعـد گفت چه چیز را قضا می کنی؟ آنچه که از من فوت شـده، از من تعین القصـر فوت نشـده، بلکه صـلات مخیّر بین القصـر و الإتمام فوت شده، آنچه از من فوت شده،مخیر فوت شده،الآن هم آن مخیر باقی است. عبارت مصباح الفقیه ما ذکره المحقق الهمدانی، قال: من أنّه یصدق علیه أنّه فاتته صلاه کان له أن یصـلّیها رباعیهً و ثنائیهً فکـذا قضاؤها ؛ أخذاً بعموم قوله(علیه السـلام): «من فاتته فریضه فلیقضـها کما فاتته» مع أنّه هو مقتضـی تبعیه القضـاء للأداء فی الأحکام الثابته له ، کما یقتضـیه الأصل، بناءً علی ما حققنا فی أوائل الکتاب من أن القضاء و إن

کان بأمر جدید و لکن الأمر الجدید کشف عن أنّ المطلوب بالأمر الأول من قبیل تعدد المطلوب، و أن مطلوبیته لا تنتفی بفوات وقته، فالصلاه المقضیّه بعینها هی الماهیه الّتی وجب الإتیان بها فی الوقت، فیجب أن یراعی فیها جمیع ما ثبت لها من الشرائط و الأجزاء و الأحکام ، عدا ما نشأ من خصوصیه الوقت. (۱) اگر خوب دقت کنیم، این همان دلیل اول است،منتها رنگ و روغنش عوض کرده و گفته: « فاتته صلاه کان له أن یصلّیها رباعیةً و ثنائیةً». روح استدلال این است. «الجواب الجواب»،آن روایاتی که در باره قضاست، بحثش در باره ذات صلات است نه اینکه بحثش در باره عناوین عارضه بر صلات باشد،یعنی بحثش راجع به عناوین عارضه بر صلات نیست،بحثش در ذات صلات است، قصر یا اتمام،اما گاهی بر این صلات یک عناوینی عارض می شود و یجعله مخیّراً أو غیر مخیّر، روایات ناظر بر آن نیست و لا۔ أقل شک داریم. اینکه می گوید: « فاتته صلاه کان له أن یصلّیها رباعیةً و ثنائیةً»،این در صورتی است که ادله قضا هم ناظر به ذات صلات باشد و هم ناظر بر عناوین عارض بر آن، که مثلاً در مسجد النبی یا در مسجد الحرام یا در مسجد کوفه است یا در مسجد الأقصی. بنابراین،ما دلیلی بر تخییر پیدا نکردیم. القول الثالث: و هو التفصیل بین القضاء فی تلک الأماکن فالتخییر و بین القضاء خارجها فالقصر، فلا دلیل علیه سوی القصر الاستصحاب علی الصوره الأولی دون الثانیه. دلیلش این است که اگر ما می توانیم استصحاب کنیم،استصحاب ما منحصر می شد به اماکن،من که مخیر بودم بین القصر و الإتمام،کجا مخیر بودم؟ أنا فی المکه،اما اگر بخواهم در شهر های دیگر مانند قم یا تهران یا جاهای دیگر قضا کنم، مسلّماً تخییر نیست، بگوییم استصحاب محصور است به جایی که بخواهد در مکه نماز بخواند. ما عرض کردیم که اینجا اصلاً جای استصحاب نیست، بلکه جای تمسک به عموم عام است. فإن قلت: یک روایت داریم که از این روایت استفاده می شود که ائمه اهل بیت علاقه به تمام دارند، اگر انسان در مکه یا مدینه است، علاقه دارند که انسان تمام بخواند، ائمه اهل بیت علیهم السلام کأنّه کفّه تمام را بر کفّه قصر ترجیح می دهند،از این روایت حکم قضا را بفهمانند. روایت علیّ بن مهزیار و عن علی بن مهزیار قال:» کتبت إلی أبی جعفر الثانی (امام جواد علیه السلام) أنّ الروایه قد اختلفت عن آبائک فی الاتمام و التقصیر للصلاه فی الحرمین، فمنها أن یأمر بتتمیم الصلاه و منها أن یامر بقصر الصلاه بأن یتمّ الصلاه ولو صلاه واحده، و منها أن یقصر مالم ینو عشره أیام، و لم أزل علی الاتمام فیها إلی أن صدرنا فی حجنا فی عامنا هذا، فانّ فقهاء أصحابنا أشاروا إلیّ بالتقصیر إذا کنت لا أنوی مقام عشره أیام، فصرت إلی التقصیر و قد ضقت بذلک حتّی أعرف رأیک؟« فکتب إلیّ علیه السلام بخطّه قد علمت یرحمک الله فضل الصلاه فی الحرمین علی غیرهما ، فأنا أحب لک إذا دخلتهما أن لا۔ تقصر و تکثر فیهما من الصلاه، فقلت له بعد ذلک بسنتین مشافهه: إنّی کتبت إلیک بکذا و أجبتنی بکذا، فقال:نعم، فقلت :أی شیء تعنی بالحرمین ؟فقال: مکه و المدینه» (۲) از این روایت استفاده می کنند که اتمام در نظر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) افضل از قصر است، ولی این روایت در باره اداست و حال آنکه بحث راجع به قضاست نه ادا. این حدیث در باره اداست که هر چه می توانید بیشتر نماز بخوانید و عجیب این است که این حدیث را جزء استدلال قرار داده اند. دیدگاه استاد سبحانی البته ما در مکّه و مدینه فقط نسبت به مسجد معتقدیم، منتها نه مسجد زمان رسول الله که کوچک بوده، بلکه مسجد فعلی را هم قائلیم. زمان رسول الله مسجد حدود هزار متر مربع بوده،ولی با کثرت جمعیت مسلمین در مرور زمان گسترش پیدا کرده و بزرگ شده و ائمه اهل بیت علیهم السلام که فرموده اند شما در مکه و مدینه مخیرید،مراد شان مسجد زمان رسول الله نبوده، چون می دانستند که مسجد در حال توسعه و گسترش است ولذا هم معتقدیم کلمّا یسمّی بالمسجد،انسان مخیر است که نمازش را تمام بخواند یا قصر. اما خارج از مسجد مانند هتل ها، دکاکین، مغازها و خانه ها بعید است. البته آقایان باید روایات را جمع کنند،چون بعضی از روایات دارد مکه و المدینه. المسأله الثانیه عشر: إذا فاتته الصلاه فی السفر الّذی یجب فیه الاحتیاط بالجمع بین القصر و التمام، فالقضاء کذلک. فرض کنید از من نمازی فوت شده که در آنجا فتوا

نداشتیم، بلکه احتیاط داشتیم، یک موقع مقلّد و مرجع ما فتوا می دهد، مسئله اش روشن است،ولی گاهی فتوا نمی دهد، بلکه می فرماید: الأحوط الجمع، در کجا؟ فرض کنید کسی که در روز چهار فرسخ می رود، شب در آنجا می ماند و صبح بر می گردد؟ بعضی ها در اینجا احتیاط می کنند و می گویند اگر شب را بیتوته کند و فردا بر گردد، احتیاط این است که:« یجمع بین القصر و الإتمام»، فرض کنید جناب زید به اندازه چهار فرسخ به سفر رفت و شب را هم در آنجا بیتوته کرد و ماند و متاسفانه نمازش هم در آنجا فوت شد، فردا از آنجا بر گشت و آمد در منزل و وطن خود و حالا می خواهد آن را قضا کند، چه رقم قضا کند؟ همان قاعده ای که می گوید اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد،همان قاعده هم در ادا حاکم است و هم در قضا حاکم است، بالأخره همان چیزی که ما را در ادا به احتیاط دعوت کرده، همان چیز هم ما را به احتیاط دعوت می کند در قضا. بنابراین، اگر فات نمازی که در آن احتیاط جمع بین تمام و قصر است، قضا هم باید به همان شکل خاصی خودش باشد. المسأله الثالثه عشر: إذا فاتت الصلاه و کان فی أوّل الوقت،الخ. اگر بنده مسافر بودم در اول وقت، یعنی در اول وقت تهران بودم و نزدیک غروب رسیدم به وطنم که قم باشد، نماز از من فوت شده،آیا میزان اول وقت است یا آخر وقت؟ دیدگاه مشهور مشهور می گویند میزان آخر وقت است نه اول وقت، لأنّه فات منک صلات تمام. یا بالعکس،اگر اول وقت من حاضر بودم، یعنی در شهر و منزل خودم بودم، نماز نخواندم،راه افتادم که بروم تهران، در تهران هم موفق به نماز نشدم،وظیفه ی من چیست؟ وظیفه من قصر است، دلیلش هم (که در جلسه آینده می خوانیم) روشن است.

ص: ۹۵

وجوب قضای نماز های فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب قضای نماز های فوت شده یک مسئله داریم در اداء، که آن مقدمه ی قضاست، مسئله ای که در ادا داریم این است که جناب زید مثلاً در اول وقت در وطن خودش (شهر قم) است و نماز هم نمی خواند و سپس رحل سفر را می بندد و عازم مسافرت می شود و می رود به شهر دیگری (تهران) و در آنجا هم نمازش را یا عمداً یا نسیاناً نمی خواند،در تهران نمازش را قصر بخواند یا تمام؟ اول وقت حاضر بوده و در آخر وقت مسافر،اداءً چطور نماز بخواند؟ یا بالعکس،یعنی اول وقت مسافر بوده و در تهران، وفرض هم این است که نمازش را نخوانده، و سپس عازم وطن (شهر قم) شد و در آخر وقت به وطن خودش (شهر قم) رسید،این آدم نمازش را اداءً چطور بخواند؟ این یک مسئله ای است در اداء. ولی فعلاً بحث ما در قضایش است، هر چه را کسی در ادا بگوید،عین همان را باید در قضا هم بگوید. در ادا گفتیم که اول وقت حاضر است و آخر وقت مسافر،و فرض هم این است که در اول وقت نمازش را نخوانده،حالا که در آخر وقت می خواهد نمازش را بخواند، چطور بخواند، قصراً بخواند یا تمام یا اینکه جمع کند بین قصر و تمام؟ یا بالعکس است، یعنی اول وقت مسافر است و آخر وقت حاضر، و فرض هم این است که در اول وقت نمازش را نخوانده،حالا که می خواهد بخواند، چطور بخواند، قصراً بخواند یا تماماً یا اینکه جمع کند بین تمام و قصر؟ هر چه شما در ادا گفتید، باید عین آن را در قضا هم بگویید. مثال مثلاً اول وقت حاضر بود و در شهر خودش (شهر قم) به سر می برد و فرض هم این است که در وقت نمازش را نخواند،سپس به شهر دیگری (تهران) رفت و در آخر وقت به تهران رسید و در تهران هم یا عمداً نمازش را در آخر وقت نخواند یا فراموش کرد که

بخوانـد، حالاـ که می خواهـد قضـا کنـد، چطور بایـد قضـا کنـد؟ بنابراین،مسئله ی اول که کیفیت ادا است، مقـدمه ی مسئله قضاست، هر چه را در ادا انتخاب کردیـد، عین همان را بایـد در قضا انتخاب کنید و چون فعلاً بحث ما در قضاست نه در اداء، فلـذا قضا را بحث می کنیم. در قضا دو فرع داریم که یکی را بحث می کنیم و دیگری را بحث نمی کنیم. چرا؟ چون حال فرع دوم از فرع اول معلـوم می شـود. فرع اول فرع اول ایـن اسـت کـه ایـن آدم در وقت حاضـر بـوده و نمـازش را هم در اول وقت نخوانـد، سـپس عازم سـفر شـد و به شـهر دیگری (تهران) رفت و در آخر وقت به آنجا رسـید، ولی در تهران هم در آخر وقت موفق به خوانـدن نماز نشـد، یعنی یا عمداً نماز نخواند یا فراموش کرد فلذا نمازش فوت شد، حالا که می خواهد این آدم قضـا کند، چطور قضا کند،آیا قصراً قضا کند یا تماماً، یا جمع بینهما کند؟ اقوال مسئله مرحوم سید در اینجا سه قول را نقل می کند: ۱- قول اول قول اول این است که قصـراً قضا کنـد و می فرمایـد: «و هو الأحوط»، بلکه باید بگوید: «و هو موافق للقاعده». یعنی نباید بگوید: هو الأحوط. ۲- قول دوم قول دوم این است که جمع کند بین القصر و الإتمام، یعنی چون در آخر وقت در تهران به عنوان مسافر بوده و نمازش را نخوانده، حال که می خواهد قضا کند، باید جمع کند بین قصر و تمام. ۳- قول سوم قول سوم این است که مخیر است بین تمـام و قصـر، یعنی می توانـد قصـراً قضا کنـد یا تماماً. ۴- قول چهـارم قول چهـارم که خیلی قول عجیب و غریب است می گویـد:« یتعیّن علیه الإتمام»، این را مرحوم شـهید نقل می کند یا نظر خودش است. فههنا أقوال أربعه: الف: یقصِّر، ب: یتمّ، ج: یجمع بین القصـر و الإتمام، د: یتعیّن علیه الإتمام. بررسی قول اول قول اول این بود که قصراً قضا کند که مرحوم سـید فرمود احوط است، ولی از نظر من اقوی است نه احوط. یعنی اقوی این است که قصراً قضا کند. چرا؟ این آدم در اول وقت در شـهر خودش (شـهر قم) بوده و نمـاز نخوانـده و سپس راه مسـافرت را در پیش گرفت، در آخر وقت به تهران رسـید و در تهران هم موفق به خواندن نماز ظهر و عصر نشد، یعنی یا عمداً نخواند یا فراموش کرد. آنچه که بر این آدم واجب است، صـلات بدون رنگ و بدون تعین است، یعنی «أقم الصـلاه» نه تویش تمام خوابیده و نه قصر. آنچه که بر این آدم از نظر آیـات و روایـات واجـب اسـت، یـک صـلات غیر متعیـن واجب است،یعنی صلاتی که نه رنگ قصـر دارد و نه رنگ تمـام، هیچکدام متعین نیست، «لم یتعیّن لا بالتمام و لا بالقصـر، و إنّما یتبع فی التعیّن الظروف الّتی یأتی بها»، تعینش تابع عملش اسـت و اینکه کی آن عمل را بیاورد،اگر در وطنش (شـهر قم) نماز بخواند،یتعیّن علی التمام، اگر به شـهر دیگر (تهران) رفت و نماز نخوانـده، «یتعیّـن علیه القصـر». خلاـصه آنچه که بر این آدم واجب است، نمـاز بی رنـگ است، یعنی نه رنـگ تمـام دارد و نه رنـگ قصـر،آنچـه بر ایـن آدم واجب می باشـد اصـل نمـاز است، کیفیتش تـابع زمـان و مکـان است. عینـاً مثـل جاهـای دیگر است،مثلاً شـما در باب طهارت می گوییـد، آنچه بر انسان لازم می باشد، طهور است «لا صـلاه إلّا بالطهور»،طهور تابع زمانش است، یعنی اگر آب دارد، طهارت مائیه می گیرد،اگر اب نـدارد، طهارت ترابیه می گیرد، یعنی تیمم می کنـد، آنچه که براین آدم لازم می باشـد، رکوع است،اگر قائماً رکوع می توانـد، بایـد قائماً رکوع کنـد،اگر قائماً نمی توانـد،بایـد قاعداً رکوع کند. بنـابراین،در نمـاز هیچگونه لون ورنگی در کـار نیست، «و إنّما یتلوّن بلون المکان و الزمان». اگر این شـد، این آدم موقع عصـر مخاطب بود به «صلّ صـلاه القصـر»، و این صـلات قصر ازش فوت شده، «إقض ما فات»،ما فات چه بود؟ صلاه القصر، نه اینکه «صـلاه القصـر» از اول بر گردنش واجب بود، بلکه از اول بر او نماز واجب بود،ولی این نماز در آخر وقت تعین پیـدا کرد و به خودش رنگ قصـر گرفت، فلـذا یتعیّن علیه القصـر. آقایان از اینجا، حکم ادا را هم درک می کننـد، مثلاً اگر این آدم در آخر وقت در شـهر دیگر (تهران) نماز بخواند، باید قصـراً بخواند، چرا؟ چون «أقم الصـلاه» مطلق است، طبیعت است،طبیعت رنگش تابع ظرف و محیط است،اداءً اگر می خواهد بخواند قصـر است، اگر بخواهد قضا هم بکند باز قصر است. در بیان من روی این جهت تکیه می شود که آنچه بر مـا واجب می باشـد طبیعه الصـلاه است و هی غیر متلوّن بلون، رنـگ و لون تابع زمان و مکان

است. بررسی قول دوم قول دوم عبارت است از: الجمع بین القصر و الإتمام. صاحبان قول دوم می گویند اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، اول وقت این آدم مخاطب بود به تمام، آخر وقت هم مخاطب به قصر است،اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد فلذا این آدم باید جمع کند بین قصر و اتمام. ضعف قول دوم از بیان ما ضعف این قول روشن می شود، چون هر چند این آدم در اول وقت مخاطب به تمام است(خوطب بالتمام)، ولی معلق بود، یعنی به شرط اینکه در وطن خودش بماند، اما اگر در وطن خودش نماند خطاب ندارد، این خیال می کند که گفته اند: «إتمم إلی آخر الوقت»، و حال آنکه این گونه نیست، زیرا ظاهر این است که خطاب به اتمام معلق بود بالوجود فی الوطن،بنابراین، اصلاً تمام موضوع ندارد، بلکه باید همان قصر را بخواند. بررسی قول سوم قول سوم عبارت است از: «التخییر فی القضاء بین القصر و التمام»، این هم لابد می گوید این آدم دوتا خطاب داشت و برای یک انسان در روز واحد بیش از یک نماز هم واجب نیست،یعنی اجماع داریم که برای انسان در یک روز، بیش از یک نماز ظهر واجب نیست،این آدم هم خطاب اتمام داشته و هم خطاب قصر،و از آنجا که اجماع داریم که بیش از یک نماز واجب نیست،یکی را بخواند کافی است. مدرک هر سه قول روشن شد،قول اول،قول تحقیقی است و اقوی همان است، قول دوم می خواهد جمع کند و این احوط است،اما قول سوم که تخییر باشد ضعیف است، خطاب تخییری اضعف از آن قول چهارم است که جواهر نقل می کند و می گوید: «یتعیّن علیه الإتمام»، کأنّه اگر این آدم در وطن (شهر قم) است،خطاب «إتمم» گردن گیرش شد،این خطاب آمد، و ما در آخر وقت هم (که در سفر به سر می برد) بقای همان خطاب را استصحاب می کنیم فلذا باید در سفر هم تمام بخواند. مختار استاد سبحانی این اقوال اربعه بود، ولی قول اول مطابق قواعد است. منتها از بعضی از روایات خلاف آنچه که من اقوی شمردم استفاده می شود. روایت عمار ۱: و باسناده عن الحسین بن سعید ، عن النضر بن سوید(ثقه است) ، عن موسی بن بکر (واقفی است) ، عن زراره ، عن أبی جعفر(علیه السلام) أنّه سئل عن رجل دخل وقت الصلاه و هو فی السفر فأخّر الصلاه حتّی قدم- یعنی به وطن بر گشت) فهو یرید یصلّیها إذا قدم إلی أهله فنسی حین قدم إلی أهله أن یصلّیها حتّی ذهب وقتها ، قال: «یصلّیها رکعتین صلاه المسافر(که میزان اول وقت باشد) ، لأنّ الوقت دخل و هو مسافر ، کان ینبغی أن یصلّی عند ذلک» (۱) « کان ینبغی أن یصلّی عند ذلک» یعنی شایسته بود که در همان تهران نمازش را بخواند، حالا که نخوانده و در وطن خود آمده، اینجا باید همان قصر را بخواند و اگر فراموش کرد و نمازش فوت شد، باید قصراً قضا کند. البته این روایت اگر سندش درست باشد و مفتابه هم باشد، ما از آن قاعده رفع ید می کنیم، چون قاعده ی ما در صورتی حجت است که نصّی بر خلافش نباشد. ولی این روایت معمول به بودنش مشکل است، علاوه براین، در سندش موسی بن بکر واقفی است فلذا بعید است که ما با این روایت،از آن قاعده رفع ید کنیم. بلی، اگر کسی این روایت را حجت بداند، باید هم اداءً قصر بخواند و هم قضاء قصر بخواند،قهراً عکسش هم عکس می شود، یعنی اگر اول وقت این آدم حاضر شد و در آخر وقت مسافر، باید در سفر تمام بخواند و اگر فوت هم شد، باید قضایش هم تمام بخواند. ولی این روایت معمول به نیست و سندش هم به واسطه موسی بن بکر مخدوش است. المسأله الرابعه عشر: یستحب قضاء النوافل الرواتب استحباباً مؤکّداً، بل لا یبعد استحباب قضاء غیر الرواتب من النوافل المؤقته، دون غیرها. همان گونه که توجه دارید،»رواتب» هشت رکعت ظهر است، هشت رکعت هم عصر است، چهار رکعت هم مغرب است،دو رکعت نشسته عشاء است، دو رکعت هم مال عصر است،این رواتب است،حالا اگر کسی موفق به خواندن این رواتب در وقتش نشد، مستحب است که آنها را قضا کند. پرسش حال این پرسش به وجود می آید که آیا می تواند قصد امر کند یا فقط رجاءً بخواند؟ پاسخ بلی، می تواند قصد امر کند، یعنی لازم نیست که رجاءً و به قصد رجاء بیاورد. چرا؟ چون در این زمینه روایت داریم. روایت عبد الله سنان ۱: محمد بن الحسن بإسناده، عن علی بن مهزیار، عن الحسن، یعنی ابن سعید، عن فضاله (فضاله ابن أیّوب) ، عن

ابن سنان یعنی عبدالله- محمد بن بن سنان ضعیف است، ولی عبد الله ثقه است- قال: سمعت أبا عبدالله(علیه السلام) یقول: «إنّ العبد یقوم فیقضی النافله فیعجب الرّب ملائکته منه، فیقول: ملائکتی عبدی یقضی ما لم أفترضه علیه» (۲) ۲: محمّد بن علیّ بن الحسین بإسناده عن عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قلت له: أخبرنی عن رجل علیه من صلاه النّوافل ما لا یدری ما هو من کثرتها، کیف یصنع؟ قال: «فلیصلّ حتّی لا یدری کم صلّی من کثرتها، الخ» (۳) یعنی آن قدر نماز بخواند که نداند چه قدر خوانده است. البته این روایت مربوط به اداست نه قضا، یعنی شامل قضا نمی شود. فرع بعدی این است که آیا می توانیم در آنجا قصد امر بکنیم؟ بل لا یبعد استحباب قضاء غیر الرواتب من النوافل المؤقته، دون غیرها. مراد از نوافل موقته عبارت است از : نافله های اول ماه،نماز اول وقت، نافله های ماه رمضان که در روز معین یا در شب معین وارد شده اند، خلاصه آن نافله هایی که موقت اند. البته ما این مسئله را در جلسه آینده تشریح می کنیم که دلیل قطعی نداریم، باید ما قصد رجاء کنیم.

ص: ۹۶

حکم قضای نوافل فوت شده کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم قضای نوافل فوت شده ما در مسئله چهاردهم، تقریباً چهار فرع داریم که پیوسته به یکدیگرند و هر چهار فرع ناظر به نوافل می باشند. فرع اول فرع اول را در جلسه گذشته خواندیم، اگر از کسی نوافل یومیه فوت شده باشد،مستحب است که آنها را قضا کند، حتی روایت داشتیم که خلاق متعال به ملائکه خود افتخار می کند که بنده من آنچه را که واجب نکرده ام قضا می کند. فرع دوم فرع دوم این است که رواتب هست، اما رواتب یومیه به معنای صلوات نیست،اما رواتبی است که روز معین دارد مانند صلات اول ماه، یا صلواتی که در لیالی ماه رمضان وارد شده اند ، در حقیقت نوافل یومیه نیست، ولی نوافلی است که روزش معین است، نماز اول ماه یا نماز شب های ماه رمضان، اگر چنین نوافلی از کسی فوت شده باشد،آیا باز هم می توانیم بگوییم مستحب است؟ گفتن مستحب مشکل است، آن روایتی هم که داشتیم،«إنّ العبد یقوم فیقضی النافله فیعجب الرّب ملائکته منه، فیقول: ملائکتی عبدی یقضی ما لم أفترضه علیه» (۱) این علی الظاهر ناظر به صلوات یومیه است، اطلاقش بعید است که آن صلوات را بگیرد که وقت معین دارد،مثل نوافل اول ماه یا نوافل شب های ماه رمضان، اطلاقش بعید است ولذا حضرت امام (ره) هم می فرماید رجاءً اینها را قضا کند نه اینکه حتماً امر داشته با شد،نوافل یومیه، قضایش امر دارد،اما نوافل دیگری که وقت معین دارند، چون امر صریح ندارند و این روایت ممکن است ناظر به نوافل یومیه باشد،بگوییم رجاءً اینها را بیاورد. فرع سوم اگر انسان بخاطر بیماری نتوانست نوافل یومیه را بیاورد، یعنی بخاطر بیماری از او فوت شده،در حقیقت فرع سوم متمم فرع اول است، چون در فرع اول گفتیم که نوافل یومیه را قضا کند، مگر اینکه مریض باشد، ظاهراً استحباب موکد ندارد، البته نمی توانیم بگوییم استحباب ندارد، بلکه استحباب موکد ندارد، چون دو جور روایت داریم،از یك روایت استفاده می شود که استحباب موکد نداریم،از روایت دیگر استفاده می شود که اصلاً استحباب ندارد،جمع بینهما این است که بگوییم استحباب موکد ندارد. به بیان دیگر از یکی نفی تاکید استفاده می شود و از دیگری استفاده می شود که اصلاً استحباب ندارد. روایتی که از آن نفی تاکید استفاده می شود و می گوید موکد نیست، عبارت است از روایت ذیل:

روایت محمد بن مسلم محمد بن علی بن الحسین بإسناده عن محمّد مسلم، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: قلت له: رجل مرض فترک النافله، فقال:« یا محمّد لیس بفریضه إن قضاها فهو خیر یفعله (معلوم می شود که استحباب دارد- و إن لم یفعل فلا شیء علیه» (۲) این روایت اصل استحباب قضا را دلالت دارد. روایت بعدی کأنّه می خواهد اصل استحباب را نفی می کند. روایت مرازم بن حکیم ۲- و باسناده عن مرازم بن حکیم الأزدی أنّه قال مرضت أربعه أشهر لم أتنفل فیها- یعنی چهار ماه نافله نخواندم- فقلت لأ بی (عبدالله علیه السلام): فقال:« لیس علیک قضاء- این ظاهراً نفی اصل استحباب است- إنّ المریض لیس کالصحیح کلّ ما غلب الله علیه فالله أولی بالعذر» (۳) جمع بین حدیثین این است که بگوییم استحباب است ولی استحبابش مؤکد نیست. سه فرع را خواندیم، فرع اول این است که نوافل یومیه قضا دارد، فرع دوم این است که نوافلی که وقت معین دارند، ولی نوافل یومیه نیستند،قضایش رجائی است،فرع سوم این است که اگر از کسی نوافل یومیه فوت شد، قضا دارد، ولی قضائش مؤکد نیست. فرع چهارم فرع چهارم این است که از کسی نماز نوافل فوت شده و موفق به قضا هم نشده، یعنی دستش خالی باشد، در اینجا چه بکند؟ می فرماید اگر از کسی نوافل یومیه فوت شده و موفق به قضا هم نیست، پول در راه خدا بدهد، در مقابل هر دو رکعت یک مد طعام بدهد، طعام یا گندم است یا آرد است، اگر فقیر است و توان اطعام را ندارد، در مقابل هر چهار رکعت، یک مد بدهد، اگر فقرش شدید است، در مقابل هر شبانه روز یک مد بدهد. اگر به طور کلی توان مالی ندارد و بسیار فقیر است، استغفار کند. روایت عبد الله بن سنان ۲- محمد بن علی بن الحسین بأسناده عن عبدالله بن سنان، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قلت له: أخبرنی عن رجل علیه من صلاه النوافل ما لا یدری ما هو من کثرتها، کیف یصنع؟ قال:« فلیصلّ حتّی لا یدری کم صلّی من کثرتها: فیکون قد قضی بقدر علمه(ما علمه) من ذلک، ثم قال: قلت له : فدنه لا یقدر علی القضاء، فقال:إن کان شغله فی طلب معیشه لابد منها أو حاجه لاخ مؤمن فلا شیء علیه ، و إن کان شغله لجمع الدنیا و التشاغل بها عن الصلاه فعلیه الضاء، و إلا لقی الله و هو مستخف متهاون مضیع لحرمه رسول الله صلی الله علیه و آله، قلت فانه لا یقدر علی القضاء فهل یجزی أن یتصدق، فسکت ملیاً ثم قال: لکم فلیتصدق بصدقه، قلت فما یتصدق؟قال:بقدر طوله، و أدنی ذلک مد لکل مسکین مکان کل صلاه، قلت: و کم الصلاه التی یجب فیها مد لکل مسکین؟ قال: لکلّ رکعتین من صلاه اللیل مد، ولکلّ رکعتین من صلاه النّهار مدّ، فقلت: لا یقدره،قال:مدّ لکلّ أربع رکعات من صلاه النّهار و أربع رکعات من صلاه اللّیل، قلت: لا یقدر،قال: فمد إذا لصلاه اللّیل و مدّ لصلاه النهار، و الصلاه أفضل و الصلاه أفضل و الصلاه أفضل» (۴) پس نوافل یومیه قضا دارد، نوافلی که وقت معین دارد، باز هم قضا دارد، منتها رجاءً، نوافلی که از انسان بخاطر مرض فوت شده قضا دارد، اما نه مؤکد. چهارم اگر موفق به قضای نواقل نشد،برای هر دو رکعت یک مد طعام بدهد، اگر توان ندارد، در هر چهار رکعت یک مده بپردازد و اگر این مقدار هم توان ندارد، شبانه روز یک مد المسأله الخامسه عشر: لا یعتبر الترتیب فی قضاء الفوائت من غیر الیومیه لا بالنسبه إلیها، و لا بعضها مع البعض الآخر،الخ. آیا بین قضای نماز آیات و بین قضای صلوات یومیه،ترتیب معتبر است یا ترتیب معتبر نیست؟ مثال مثلاً بر گردن کسی هم نماز آیات است و هم نماز صلوات یومیه، کدام را را باید مقدم کند،آیا ترتیب در اینجا لازم است، آیا هر کدام که جلوتر فوت شده آن را بیاورد، فرض کنید که خسوف و کسوف جلوتر است،آن را بیاورد، یا قضای صلوایت یومیه جلوتر است، آن را بیاورد،آیا ترتیب لازم است یا نه؟ فرع دوم این است که در خود خسوف و کسوف چطور؟ در فرع اول خسوف و کسوف را با صلوات یومیه می سنجیم، اما در اینجا این دوتا را با همدیگر می سنجیم، هم آفتاب گرفتگی از این آدم فوت شده و هم ماه گرفتگی، حال که می خواهد قضا کند، آیا در قضای آنها ترتیب لازم است یا نه؟ «علی الظاهر» نسبت به اولی ترتیب لازم نیست، چرا؟ چون اصل برائت است، اینها چه ارتباطی با همدیگر دارند؟ هم از من نماز یومیه فوت شده و هم نماز خسوف و کسوف فوت شده، بگوییم حتماً ترتیب را

رعایت کند، گفتن این حرف لازم نیست، یعنی ترتیب لازم نیست، فرض کنید نماز و مغرب و عشا تا نصف شب است، خسوف قبلاً- بوده است، اول وقت بوده، هیچ نوع دلیل بر تقدم نداریم،«اقض ما فات کما فات» هم که ربطی به اینها ندارند، اصلاً این دوتا ارتباطی با همدیگر ندارند. مثل این است که من دوتا بدهکاری دارم، یک بدهکاری به بقال دارم و یک بدهکاری هم نسبت به عطار، من باید هردو را بدهم، یعنی لازم نیست که ترتیب را رعایت کنم،تازه اگر شک کنیم، «المرجع هو البرائه». هیچ دلیلی نداریم. إنّما الکلام در دومی است و آن اینکه هم از من نماز آفتاب گرفتگی فوت شده و هم نماز ماه گرفتگی، آیا در اینجا هم من مقدم بکنم یا نه؟ اینجا هم دلیلی بر تقدم نیست. چرا؟ چون روایتی که فرموده: «یقضی ما فاته کما فات» ناظر به خصوصیات خود صلات است،«إن کان جهراً فجهر، و إن کان إخفاتاً فإخفات»، چون حدیث: « یقضی ما فاته کما فاته» ناظر به خصوصیات قائم به خودِ صلات است، إن کان جهراً فجهر و إن کان إخفاتاً فإخفات إن کان قصراً فقصر و إن کان تماماً فتمام، و اما اینکه خصوصیات خارج از خودِ نماز، یکی خسوف است و دیگر کسوف، بگوییم «یقضی کما فات»، هر کدام مقدم است، هرگز از عبارت این مسئله استفاده نمی شود،تازه اگر شک کنیم، «المرجع هو البرائه». بیان مرحوم شهید در کتاب ذکری مرحوم شهید در «ذکری» مشایخ مؤید الدین، محمد ابن علقمی وزیر شیعه مستعصم عباسی در هردو قائل به ترتیب بودند،هم در فرع اول (که یومیه با خسوف و کسوف باشد) و هم در خود خسوف و کسوف،البته مشایخ دلیلی بر این ترتیب ندارند. پس در این دو فرع ما ترتیب لازم نیست، هم فرائض با خسوف و کسوف، و هم این دوتا باهم، در هیچکدام ترتیب لازم نیست. چرا؟ «اقض ما فات کما فات» اینها را نمی گیرد. المسأله السادسه عشر:یجب الترتیب فی الفوائت الیومیه، بمعنی قضاء السابق فی الفوات علی اللاحق، و هکذا. مرحوم سید در این مسئله دو فرع را با همدیگر ادغام کرده و حال آنکه اگر من بودم،این دو تا فرع را جدا می کردم، آن این است که از ما یک مشت نماز های یومیه فوت شده، این دو جور است: الف: گاهی بین الصلاتین ترتیب اداءً لازم است، کالظهرین و العشائین. ب: گاهی این صلواتی که از من فوت شده،ترتیب در آنها لازم نیست، مثلاً- نماز عصری از من فوت شده و عشا هم از من فوت شده،آیا در اینجا هم ترتیب لازم است یا ترتیب لازم نیست؟ مرحوم سید عبارت را یک کاسه کرده، و حال آنکه باید دو کاسه کند، چون گاهی این صلواتی که از من فوت شده، ترتیب در آنها بالذات است کالظهرین و العشائین، و گاهی بالذات ترتیب نیست، مثل اینکه نماز ظهری از من فوت شده و نماز صبحی هم از من فوت شده. بررسی فرع اول فرع اول اینکه صلواتی از من فوت شده و بینهما ترتیب بالذات است، کالظهرین و العشائین،آیا ترتیب در اینجا لازم است یا نه؟ اول باید سراغ سبک آیه الله بروجردی برویم، چه کنیم؟ ببینیم که مذاق عامه چیست؟ چون تا مذاق عامه را به دست نیاوریم، نمی توانیم روایات مان را معنا کنیم،فلذا باید کتاب خلاف شیخ طوسی را مطالعه کنیم و سپس کتاب تذکره علامه را مورد مطالعه قرار بدهیم، آنگاه کتاب «المنتهی»ی علامه را ببینیم. کلام شیخ در کتاب خلاف مرحوم شیخ در کتاب خلاف می فرماید شافعی قائل به تفصیل است. أما الفرع الأول: قال شیخ فی الخلاف: من فاتته صلاه حتّی خرجت أوقاتها فعلیه أن یقضیها علی الترتیب الذی فاتته، الأولی فلأولی ، قلیلاً کان ما فاته أو أکثر، إلی أن قال: و قال الشافعی: إذا فاتته صلوات کثیره حتی خرجت أوقاتها، سقط الترتیب فیها کثیره کانت أو قلیله، ضیقاً کان أو واسعاً ، ذاکراً کان أو ناسیا ، ثم ذکر سائر الأقوال. (۵) این عبارت یک اشکالی دارد، چطور؟ چون می گوید:« إذا فاتته صلوات کثیره حتی خرجت أوقاتها ، سقط الترتیب فیها کثیره کانت أو قلیله» این تناقض است، یا من اشتباه نوشتم یا اینکه اشتباه در خود کتاب خلاف است فلذا باید خلاف را نگاه کرد. جناب شافعی گفته اگر زیاد است، مهم نیست. دیدگاه استاد سبحانی ولی ما معتقدیم که باید در درجه اول دید که مقتضای قاعده اولیه چیست، آنگاه باید سراغ روایات رفت، چرا مقتضای قاعده اولیه را می خوانیم؟ کراراً گفته ام که اگر روزی و روزگاری دلیل اجتهادی گیرمان نیامد، لا اقل

یک تکیه گاهی داشته باشیم،آیا اصل در اینجا برائت است یا استصحاب؟ بعضی ممکن است بگویند که اصل برائت است،چون شك می کنیم که آیا در قضا هم ترتیب شرط است یا نه؟ اصل برائت است. ولی (علی الظاهر) اصل برائت محکوم است، چون استصحاب داریم، أداءً ترتیب لازم بود، اصاله بقاء هذا الشرط، یعنی مرجع استصحاب است نه برائت، به جهت اینکه سابقاً این دو نماز، دوتا مطلوب داشت ، اصل الصلاتین و الترتیب بینهما، به همین نحو هم باقی است،منتها وقت از بین روفت،اما دوتا مطلوب سر جای خود باقی هست. به بیان دیگر سه مطلوب داشتیم الف: الوقت، ب: الصلاتان، ج: الترتیب بینهما،وقت از دست ما رفت، اما این دوتای دیگر باقی است. پس اصل دو نماز باقی است،ترتیب آنها هم باقی است، من فکر می کنم که مرجع در اینجا استصحاب باشد نه برائت. همگان می دانند که استصحاب اصل محرز است فلذا مقدم بر برائت می باشد، چون برائت در جایی است که تمام راهها به روی انسان بسته باشد،عدم البیان، یعنی هیچ نوع بیانی نباشد، استصحاب می گوید:أنا بیان، من بیانم «لا تنقض الیقین بالشک» سابقاً این دو نماز ترتیبش واجب بود، اصل این است که ترتیب باقی است،این اصل اولی بود، ولی در عین حال به این اصل اولی نیازی نداریم، چرا؟ به جهت اینکه به مقدار کافی روایت داریم که ترتیب بینهما لازم است.

ص: ۹۷

آیا ترتیب در قضای نماز های یومیه لازم است یا لازم نیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا ترتیب در قضای نماز های یومیه لازم است یا لازم نیست؟ سخن در باره ترتیب صلوات یومیه است که اداءً ترتیب دارد، آیا قضاءً هم ترتیب دارد یا نه؟ ما گفتیم اصل ایجاب می کند که ترتیب حفظ بشود، یعنی استصحاب می گوید باید ترتیب حفظ بشود، سابقاً نماز ظهر و عصر مرتباً برای من واجب بود، آنهم در وقت. ولی الآن وقت فوت شده،استصحاب وجوب صلاتین مرتباً می کنیم،می گوییم آیا آن ترتیب از بین رفت یا نه؟ استصحاب می کنیم ترتیب را. البته استصحاب در جایی به درد می خورد که دلیل اجتهادی بر وفاق یا خلاف استصحاب نباشد، خوشبختانه دلیل اجتهادی داریم بر حفظ ترتیب، اگر ظهرین از شما فوت شده، اول باید ظهر را بر عصر مقدم کنی، اما اگر ترتیبی در بین آنها نبوده مانند صلات صبح و صلات ظهر، عرض کردیم که در اینجا ترتیب لازم نیست. دلیل مسئله دلیل ما بر این مسئله روایت ابن مسکان است. روایت ابن مسکان ۱: و عنه (کلینی) عن فضاله، عن ابن مسکان ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «إن نام رجل أو نسی أن یصلّی المغرب و العشاء الآخره ، فإن استیقظ قبل الفجر قدر ما یصلّیهما کلتیهما فلیصلّهما- اگر قبل الفجر بیدار شد به مقداری که بتواند مغرب و عشا را بخواند، مغرب و عشا را بر فجر مقدم کند- ، و إن خاف أن تفوته إحدیهما- وقت اگر کم است،عشا را بخواند- فلیبدء بالعشاء الآخره و إن استیقظ بعد الفجر فلیصلّ الصبح ، ثمّ المغرب، ثمّ العشاء الآخره قبل طلوع الشمس» (۱) دلالت روایت خوب است، البته بنا براینکه وقت مغرب و عشا تا فجر باقی است، چون بعضی می گویند وقت مغرب و عشا تا نصف شب بیشتر نیست. ولی در اینجا می گوید وقت مغرب و عشا تا اول فجر باقی است ولذا می گوید اگر قبل الفجر بیدار شد، اول مغرب و عشا را بخواند، اگر وقت فقط برای یکی باقی است، عشا را بخواند، معلوم می شود که مبنای این مسئله بقاء وقت صلاه المغرب و العشاء إلی الفجر، بر خلاف آنچه که در ر ساله ها معروف است و آقایان هم در رساله ها فتوا می دهند

إلی نصف اللیل،بقیه را آقایان می گوینـد رجاء و ما فی الذّمه بخواند، البته کسانی هسـتند که معتقدند تا قبل الفجر. این روایت فقط این سـرمایه گذاری را می خواهد که بگوییم بر مبنای کسانی که می گویند وقت مغرب و عشا تا فجر باقی است، اگر این منبا را پـذیرفتیم،روایت شذوذی ندارد، صاف دلالت می کند و می گوید:« ثمّ المغرب، ثمّ العشاء الآخره، قبل طلوع الشـمس»، چرا قبل طلوع الشـمس گفت؟ چون حین طلوع الشـمس نماز مکروه است، چرا؟ لئلا یتشـبّهٔ بعبد الشـمس، چون آفتاب پرستان موقع طلوع آفتاب مشغول عبادت شـمس هستند. روایت ابی بصیر ۲: و عنه، عن حمّاد بن عیسـی ، عن شـعیب، عن أبی بصیر ، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال:« إن نام رجل و لم یصلّ صلاه المغرب و العشاء أو نسی فإن استیقظ قبل الفجر قدر ما یصلّیهما کلتیهما فلیصلّهما، و إن خشی أن تفوته إحدیهما فلیبدء بالعشاء الآخره– چرا؟ چون آخر وقت منحصر است به نماز دوم– ، و إن استیقظ بعد الفجر فلیبدء فلیصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخره قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدی الصـلاتین فلیصلّ المغرب و یـدع العشاء الآخره حتّی تطلع الشـمس و یذهب شـعاعها ، ثم لیصـلّها» (۲) چون هنگامی که شـعاع خورشـید به چشم می خـورد کراهت دارد، یـک خـورده که آفتـاب بالاـ رفت و آن شـعاعش کم شـد،کراهت از بین می رود. بنـابراین، این روایت ماننـد روایت قبلی «یـدلّ علی لزوم الترتیب بین الصـلاتین المترتبین». یک مطلبی است که در آینـده بحث خواهیم کرد و آن اینکه آیا در قضا قائل به مضایقه هستیم یا مواسـعه؟ کسانی که قائل به مضایقه هستند،می گویند قضا را جلو بیندازنـد، ادا را نخوانـد مگر اینکه وقت ضـیق بشود. ولی ما معتقد به مضایقه نیستیم بلکه قائل به مواسـعه هستیم، فلذا اول نماز صبـح را بخوانـد و سـپس مشـغول نمـاز قضـا بشود، مبنای ما مبنای مواسـعه است نه مبنای مضایقه. پرسـش ممکن است کسـی بگوید که این دو روایت مربوط به عشائین است فلذا ربطی به ظهر ندارد؟ پاسخ جوابش این است که عرف در این گونه جاها القـای خصوصـیت می کننـد و می گوینـد عشائین من باب مثال است. علاوه براین، سوال در کلام راوی است نه در کلام امام (علیه السـلام)، چون راوی از آن سوال کرده، فلـذا حضـرت عشائین را فرموده و الا عشائین مـدخلیت نـدارد. البته آقایان از راه دیگر هم می تواننـد اسـتفاده کننـد و آن عبـارت است از: «إقض مـا فات کما فات». چرا؟ چون آنکه از من فوت شـده،دو نماز مترتبین است و من بایـد دو نماز مترتبتین تحویل بـدهم،غایه ما فی الباب وقت گذشـته،اما این ترتب مال خود نماز است و من قبلًا حـدیث «إقض ما فات کما فات» را یا «من فاتته فریضه فلیقضـها کما فاتته» یا عبارت زراره: «فاقضه کما فاتته» گفتیم مربوط است بـا خصوصـیات قـائم به صـلات و ترتب هم از خصوصـیات قـائم بـا صـلاتین است، خیال نشود که بر خلاف عرض سابق سخن گفتیم،در عرض سـابق گفتیم که این روایـات نـاظر به جنبه هـای حاشـیه ای نیست، بلکه ناظر به خصوصـیات موجود در نماز است « إن جهراً فجهر و إن إخفاتاً فإخفات» و ترتب از خصوصیات قائم با این صلاتین است، الصلاتین مرتبتین از من فوت شده فلذا من باید به همان نحو تحویل مولا بدهم و چون این مسـئله جای بحث نیست و مخالف هم یا اصلاً نیست یا کم است، فلذا زیاد آن را دنبال نمی کنیم. فرع دوم فرع دوم این است که صـلوات از نظر زمان تقدم و تأخر دارد، اما ترتب شـرط نیست، از نظر زمان تقدم و تأخر دارد، مثلًا صـبح از من فوت شده، ظهر هم فوت شده، از نظر زمان تقدم دارد،اما از نظر خود صلاتین تقـدم و تـأخر نیست، ولـذا این قسـمت نمی توانـد مـورد نظر «من فـاتته فریضه فلیقضـها کمـا فـاتته» باشـد، گفـتیم این نـاظر به خصوصـایتی است که قـائم با صـلاتین است کالقصـر و الإتمام و الجهر و الإخفات و الترتب، اما اینکه یکی صـبح است که دو رکعت است و دیگری عصـر است و چهـار رکعت، اینهـا نه ترتب دارد و نه خصوصـیات قائم با صـلات است، فقط زمان یکی مقـدم است و زمـان دیگر مؤخر. در اینجا ممکن است که من عصـر را اول بخوانم و سـپس سـراغ نماز صـبح بروم، یا صـبح را بخوانم و سـپس عصـر را بخـوانم، اینجـا مشـمول آن قـانون کلی نیست کـه:« فـاقضه کمـا فـاتته»، چـون «کمـا فـاتته» نـاظر به خصوصـیات قائم با نماز است، این دو خصوصـیت قائم با نماز نیست، یکی زمانش دوران جوانی است، دیگری زمانش دوران

پیری است، دلیل نمی شود که یکی بر دیگری متوقف باشد ولذا دست ما در اینجا باز است. خلاصه بیان این است که هیچ نوع دلیلی بر تقدم نداریم، یعنی نه استصحاب در اینجا داریم و نه دلیل دیگری، بلکه شرائط قائم با خود نماز است. عبارات فقها قال العلامه: الحواضر تترتب بلا خلاف بین العلماء... إلی أن قال: و کذا الفوائت یترتب بعضها علی بعض، فلو فاتته صلاه یوم وجب أن یبدأ فی القضاء بصبحه قبل ظهره ثمّ بظهره قبل عصره، و هکذا... إلی أن قال: لأنّ القضاء إنّما هو الاتیان بعین الفائت فی غیر الوقت المضروب له، و لأنّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم فاتته صلوات یوم الخندق فقضاهن مرتباً، فیجب اتباعه للتأسی.. إلی أن قال: و الاستقلال لا یخرج الحقیقه عن لوازمها» التذکره: ۲/۳۵۱-۳۵۳ المسأله۵۸) و لا یخفی أن عبارته تشتمل علی کلا الفرعین، و کان علیه أن یخص کل فرع بعنوان خاص. و قال المحقق: أما الفوائت فقد اتفق الأصحاب علی ترتیبها، و لم یشترط الشافعی بالقیاس علی قضاء رمضان، و لإن وجوب الترتیب علی خلاف الأصل فیکون منفیاً، و قال أبو حنیفه: تترتب مالم تدخل فی التکرار، و قال أحمد: تترتب و إن کثرت... ثمّ استدل علی مختاره بقوله: فاتت مترتبه فتقضی کذلک لقوله (علیه السلام): « من فاتته فریضه فلیقضها کما فاتته»، و هو یعم الفریضه و کیفیتها، و لإنّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم فاتته صلوات یوم الخندق فقضاها مترتبه، و فعله بیان تجب متابعته» (۳) پس علامه و محقق علی الظاهر هر دو مسئله را یکسان گرفته اند، هم مترتبتین را و هم غیر مترتبتین را. ولی ما قائل شدیم که ترتیب لازم نیست، مگر اینکه دلیلی داشته باشیم و حال آنکه هیچ روایتی در این مورد نیست که عموم باشد،«من فاتته فریضه فلیقضها کما فاتته» صفات قائم با صلوایتن را می گویند، این دوتا صفات قائم نیست، یکی امسال است و دیگری سال قبل است، اصلاً تقدم و تأخر زمانی است و ربطی به خود صلاث ها ندارد، صفات باید قائم به صلاتین باشد، ولی در عین حال علامه و محقق یک روایتی را پیدا کردند که با این روایت استدلال می کنند بر حفظ ترتب بین الصلوات الّتی لا ترتیب لها. روایت جمیل بن درّاج ۱: ما رواه الشیخ فی التهذیب باسناده عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علیّ الوشاء، عن رجل، عن جمیل بن درّاج عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: قلت له: تفوت الرّجل الأولی و العصر و المغرب و ذکرها عند العشاء الآخره؟ قال:«یبدأ بالوقت الذی هو فیه فإنّه لا یأمن الموت فیکون قد ترک صلاه فریضه فی وقت قد دخلت ثمّ یقضی ما فاته الأولی فالأولی» (۴) و رواه المحقق فی المعتبر عن جمیل بنفس النصّ. (۵) وجه الاستدلال أن قوله:« و ذکرها عند العشاء الآخره» دلیل علی خروج وقت المغرب و بقاء وقت العشاء ، فیقدم صلاه العشاء للعله التی وردت فی الروایه من قوله علیه السلام: « فإنه لا یأمن الموت فیکون قد ترک صلاه فریضه فی وقت قد دخلت» ثمّ یبدأ بما فاته فیقدم الظهر علی العصر و العصر علی المغرب. ثمّ إنّ تقدیم الظهر علی العصر من مصادیق الفرع الأول، لکن تقدیم الظهرین علی المغرب من مصادیق الفرع الثانی حیث إنّهما بالنسبه إلی المغرب من قبیل قضاء الفوائت غیر المترتبه فیکون دلیلاً علی الفرع الثانی. این استدلال شان بود. جواب از این استدلال،این حدیث یک اشکالی دارد و آن اینکه بر مذاق اهل سنت است،چون می گوید وقت عشا تمام شده، این معلوم می شود که مذاق اهل سنت است، که تا حمره مغربیه وقت مغرب باقی است، بعد از ذهاب حمره مغربیه، وقت مغرب تمام می شود و وقت عشا داخل می شود. بنابراین، در بقیه روایت هیچ نوع تقیه ای نیست. اما مبنای فتوای اینکه عشا را بر مغرب مقدم کند، منبایش مبنای اهل تسنن است، چون آنها معتقدند که وقت مغرب تا حمره مغربیه است، بعد الحمره المغربیه صلات عشا است تا نصف شب،اینکه حضرت می فرماید عشا را مقدم کند و مغرب را نخواند، مبنی علی هذا الفتوی.

ص: ۹۸

آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ سخن در باره صلوات غیر مترتبه است نه صلوات مترتبه، چون صلوات مترتبه را خواندیم و دلیلش هم روشن است،آیا صلوات غیر مترتبه (در مقام قضا) همانند صلوات مترتبه است، یعنی آنی که اول فوت شده مقدم است بر آنی که بعداً فوت شده؟ مثال مثلاً هم نماز صبح بر گردن ماست و هم نماز ظهر و عصر، آیا می توانیم اول نماز ظهر و عصر را بخوانیم و سپس صلات فجر را یا حتماً باید فجر مقدم بر ظهرین باشد؟ از روایت جمیل درّاج استفاده می شد که ترتیب لازم است. روایت جمیل بن درّاج ۱: ما رواه الشیخ فی التهذیب باسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علیّ الوشاء، عن رجل، عن جمیل بن درّاج عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: قلت له: تفوت الرّجل الأولی و العصر و المغرب و ذکرها عند العشاء الآخره؟ قال:«یبدأ بالوقت الذی هو فیه فإنّه لا یأمن الموت فیکون قد ترک صلاه فریضه فی وقت قد دخلت ثمّ یقضی ما فاته الأولی فالأولی» (۱) مراد از «یبدأ بالوقت الذی هو فیه» نماز عشا است. پس حضرت می فرماید عشا را بخواند چون وقتش است،بقیه را هم به ترتیب قضا کند و حال آنکه نماز مغرب مترتب بر عصرین نیست،ولی حضرت می فرماید:« الأولی فالأولی»، قهراً مغرب می شود مرحله سوم و این دلیل بر این است که در غیر مترتبتین هم ترتیب لازم است، ما در اینجا یک اشکالی کردیم و گفتیم اگر حضرت فرموده عشا را بخواند، مغرب را نخواند، این مبنی بر این است که وقت مغرب با دخول وقت عشا تمام شده و این مبنی بر مذهب اهل سنت است که می گویند با زوال حمره مغربیه وقت مغرب تمام می شود و وقت عشا داخل می شود، از این نتیجه گرفتیم که تقیه نیست، بلکه فوق این مسئله است، پس اگر حضرت می فرماید نماز عصر را بر مغرب مقدم کند،این بخاطر این است که وقت مغرب گذشته است، «الأولی فالأولی»، یعنی اول باید ظهر را بخواند و سپس عصر را بخواند و بعداً مغرب را، وقت مغرب گذشته است، اما اگر طبق مذهب شیعه باشد، باید بگوید اول مغرب را و عشا را بخواند و سپس سراغ ظهر و عصر برود، اگر می فرماید مغرب را عقب بیندازد،«لأنّه قد فات وقت المغرب». خلاصه می خواهیم بگوییم اشکال فقط در تقیه نیست، بلکه مجموع این حکم مبنی بر تقیه است،که وقت عشا وارد شده، وقت مغرب تمام شده،حضرت می فرماید عشا را بخواند و سپس سراغ بقیه برود. اما اگر بگویید وقت مغرب هم باقی است، نباید بگوید:« الأولی فالأولی»، بلکه باید بگوید بر اینکه هردو ادا را انجام بدهد و سپس سراغ قضا برود. اگر اهل سنت هم در غیر مترتبه قائل به ترتیب باشند، این روایت من اوله إلی آخره تقیه است، اما اگر آنها در غیر مترتبه قائل به ترتیب نباشند، حضرت در یکجا تقیه کرده در جای دیگر تقیه نکرده است. این روایت آن گونه که در کتاب وسائل الشیعه و تهذیب آمده، به همین شکل است، یعنی « و ذکرها عند العشاء الآخره»، ولی وسائل یک نسخه دیگری هم از کتاب معتبر نقل کرده که این در این روایت، بجای «عند العشاء الآخره» گفته «بعد العشاء الآخره»،اگر این گونه باشد، دیگر مشکل تقیه نیست، از این معلوم می شود که وقت هردو گذشته، یعنی هم وقت مغرب گذشته و هم وقت عشا. فإن قلت: إنّ صاحب الوسائل نقل الروایه عن کتاب المعتبر بلفظ آخر و قال: جعفر بن الحسن المحقق فی المعتبر عن جمیل، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قلت: «تفوت الرّجل الأولی و العصر و المغرب و یذکر «بعد العشاء» مکان « عند العشاء» فی النقل السابق». ذیل حدیث در نقل دیگر این بود: «یبدأ بالوقت الذی هو فیه فإنّه لا یأمن الموت» قهراً مرادش از جمله ی «یبدأ بالوقت الذی هو فیه» می شود نماز صبح. وقتی صلات صبح را خواند، می ماند عصرین و مغربین و آنها ترتیب دارند و ترتیبش هم طبیعی است. بنابراین، اگر حدیث را اینگونه بخوانیم،نه تقیه درش است و نه خلاف قاعده، چون«یبدأ بالوقت الذی هو فیه» یعنی صلات صبح. در هر حال این حدیث در نسخه ای از این کتاب چنین آمده است: «یذکر عند العشاء الآخره» که معنایش این می شود بعد از آنکه نماز عشا را

خوانـد، حضـرت می فرمایـد: «یبـدأ» به آن صـلاتی که وقتش باقی است، یعنی مغرب، قهراً هنگامی که قضا می کنـد، قضا می شود: ظهر و عصـر، ظهر و عصر هم ترتیبش طبیعی است. اگر این گونه معنا کنیم،مشکل رفع می شود. ولی نسخه در تهذیب و غیره، «عنـد العشاء» نیست، بلکه بجای «عنـد العشاء» آمـده است «بعـد العشاء»، در نسـخه چاپی معتبر «عنـد العشاء» است نه «بعد العشـاء». پس روایت مـا این است که: « تفوت الرّجل الأولی و العصـر و المغرب و ذکرها عنـد العشاء الآخره؟- اگر عنـد العشاء الآخره» باشـد،این می شود تقیه، معلوم می شود که وقت صـلات مغرب تمام شـده، سوال از این می کنـد فلـذا روایت می شود تقیه ای، دیگر نسبت به بقیه مسائل نمی توانیم جزم پیدا کنیم،اما اگر نسخه ی ما به جای «عند العشاء الآخره» بعد العشاء باشد، آنهم بعـد صـلاه العشاء،نه بعـد وقت العشاء، قهراً حضـرت که می فرمایـد: «یبـدأ بالوقت الذی هو فیه» می شود مغرب،مغرب را خواند،بقیه هم که آوردنش ترتیبی است، قهراً روایت درست معنا می شود، ولی شاهد برای مدعای طرف نیست، یعنی اشـکال از روایت حـل می شود، امـا دلیـل بر مراد طرف نمی شود. امـا نسـخه چنین نیست، یعنی من چنین نسـخه ای را ندیـدم. علاوه براین، این نسـخه بـا «الأولی فالأولی» نمی سازد، چـون عشـا را که خوانـده، وقت مغرب هم که می گوییـد بخوانـد،می مـاند دوتا،در دوتا می گوینـد: «الأولی فالأولی»؟ یا «الأولی فالأولی» در جایی می گوینـد که سه تا باشـد یا چهار تا باشـد، و الا بعید است که بگویند:« الأولی فالأولی»، الأولی فالأولی در جایی می گویند که متعدد باشد، اینکه در دوتا بگویند: «الأولی فالأولی» خیلی بعیـد است، این تعبیر مال جایی است که کثرتی در کار باشـد. پس آقایان توجه داشـته باشـند، آنی که می تواند دلیل بر مـدعی باشـد، نسـخه صـحیح است ولی تقیه است، آنی که تقیه درش نیست،نسـخه غیر صـحیح است، اگر باشد، اشـکال را از روایت رفع می کند،اما دلیل بر مدعای طرف نمی شود، چرا؟ چون آنی که باقی می ماند، أولی و ثانی است و اولی و ثانی هم ترتیبش طبیعی است. بـاز تکرار می کنم که یکـدانه روایت داریم که مرحوم محقق و دیگران نقـل کرده انـد،این دو جور نقل شده است، در یک نقل آمده: «بعد العشاء»، اما در نقل دیگر آمده است:«عند العشاء»، هر دو نسـخه است و نسخه صحیح کدام است بیان شـد و باز گفته شـد که یکی می شود تقیه، دیگری می شود عدم تقیه. ولی این دلیل بر مدعای طرف نیست. روایت زراره این روایت طولانـی است و دو جای حساسـش را بیان می کنم: ۱: محمـد بن یعقـوب ، عن علیّ بن إبراهیم ، عن أبیه ، و عن محمد بن إسماعیل ، عن الفضل بن شاذان جمیعاً ، عن حماد بن عیسی ، عن حریز ، عن زراره ، عن أبی جعفر(علیه السلام) قال: «إذا نسیت الصـلاه ، أو صـلّیتها بغیر و ضوء و کان علیک قضاء صلوات ، فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها ، ثم صلّ ما بعدها باقامه إقامه لکل صلاه... » (۲) ، و الروایه مفصله. (۳) یک آدمی است که چند صلات از او فوت شده و می خواهد آنها را قضا کنـد،حضـرت می فرماید برای نماز اولی که اول فوت شده، أذان و اقامه بگو، اما برای بقیه اذان لازم نیست و فقط اقامه بگو، البته آقایان در عروه فتوا نمی دهنـد، می گوینـد یک اذان و یک اقامه احتمالاً برای پنـج نماز کافی باشـد. در هر حال در این روایت برای نمـاز اول،أذان و اقامه، برای بقیه فقط اقامه را بگویـد، « فأبـدأ بأوّلهنّ» ابتـدا کن به آنی که اول ما فات، معلوم می شود که ترتیب لازم است،چون صلوات غیر مترتبه است،می گوید: «إذا نسیت الصلاه ، أو صلّیتها بغیر و ضوء و کان علیک قضـاء صـلوات- یعنی مـترتب و غیر مـترتب- فابـدأ بـأوّلهنّ- آنی کـه اول اسـت، او را شـروع کـن- این اسـتدلال مبنی بر یک احتمـالی است که بگوییم مراد از اول، أول مـا فـات است،امـا اگر بگوییم مراد از اول، «أول ما یختار»، یعنی از آنجا که شـروع می کنی، این اول دو معنـا دارد، هم اول مـا فات است و هم اول ما یختار، یعنی آنی را که اول می خوانـد، برای او اذان و اقامه بگویـد، ولی برای بقیه فقط اقامه کافی است و این دو احتمال مساوی است و اگر نگوییم که احتمال دوم اقرب است، حضـرت می فرمایـد آنی را که اول انتخـاب می کنی، برای او اذان اقـامه بگـو،برای بقیه یـک اقـامه کـافی است «و إن کـانت المغرب و العشاء قـد فاتتاک جمیعاً فابـدأ بهما قبل أن تصلّی الغـداه، إبـدأ بالمغرب ثمّ العشاء» شاهد در اینجاست که می فرماید مغرب و

عشا را بخوان، «إبدأ بالمغرب ثمّ العشاء» حضرت در اینجا فرمود مغرب و عشا را بر غدات مقدم کن، و حال آنکه ترتیب بینهما نیست، اول می گوید مغرب و عشا را بخوان،بعداً غدات را بخوان، این ادا نیست، بلکه همه اش قضاست. «و إن کانت المغرب و العشاء قد فاتتاک جمیعاً فابدأ بهما قبل أن تصلّی الغداه»، مثلاً امشب مغرب و عشا فوت شد، نماز صبح هم فوت شد، اول باید نماز مغرب و عشا را بخوانید. اگر این باشد،این روایت در مورد مترتبین است، وقتی غدات باقی است، حضرت می گوید مغرب و عشا را بخوان،بعداً غدات را. اگر این روایت صحیح باشد،دلیل بر مضایقه است،چون کسانی که قائل بر مضایقه هستند، می گویند مادامی که نماز قضا را نخواندی، نماز ادا را نخوان، مگر اینکه وقت ادا تنگ بشود، این روایت چون مغرب و عشا وقتش گذشته، ادا وقتش نگذشته، می گوید اول مغرب و عشا را بخوان و بعداً غدات را. اگر درست باشد،ارتباطی به مسئله ما ندارد، بلکه ارتباط به مسئله مواسعه و مضایقه دارد،که با وجود وقت نباید ادا را بخوانید، بلکه اول باید قضا را بخوانید و سپس ادا را. روایت محمد بن مسلم الروایه الثالثه: ما رواه الشیخ باسناده عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن رجل صلّی الصلوات و هو جنب الیوم و الیومین و الثلاثه، ثمّ ذکر بعد ذلک؟ قال:«یتطهر و یؤذّن و یقیم فی أولهنّ ثمّ یصلّی و یقیم بعد ذلک فی کلّ صلاه فیصلی بغیر أذان حتی یقضی صلاته» (۴) الإستدلال، الإستدلال، اگر مراد از اول، اول ما فات باشد، شاهد است،اما اگر مراد از اول، اول ما یختار باشد، شاهد مسئله نیست.

ص: ۹۹

آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ سخن در باره قضای صلوات غیر مترتبه است، چون صلوات مترتبه جای بحث نیست، عده ای با روایت زراره استدلال کرده اند. مرحوم وسائل این حدیث را در دوجا نقل کرده، یکی در جلد ۵، و در باب قضای صلوات،منتها به طور مختصر نقل کرده،دیگری در جلد ۳، در باب مواقیت آورده و مفصلّ،یک فقره اش دلالت دارد،اما جواب دادیم، فقره دیگرش که در جلسه قبل خواندیم و ناقص ماند که آن را تکمیل می کنیم. اما آن فقره ای که تا حدی دلالت دارد،در اول این روایت است. «إذا نسیت الصلاه ، أو صلّیتها بغیر و ضوء و کان علیک قضاء صلوات ، فابدأ بأوّلهنّ» شاهد اینجا بود– فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها ، ثم صلّ ما بعدها باقامه إقامه لکل صلاه... » استدلال با کلمه ی « فابدأ بأوّلهنّ» بود، در جلسه گذشته عرض کردیم که اول،دو احتمال دارد، اول من حیث الفوت، یا اول من حیث الإتیان، اگر مراد اول من حیث الفوت باشد، شاهد بر فرمایش آقایان است که حتی صلوات غیر مترتبه را هم «الأولی فالأولی» قضا کنیم. اما اگر مراد از اول، أول ما یختار باشد و ظاهراً همین است، حضرت می فرماید برای اولین نماز اذان اقامه بگو، بقیه دیگر اذان نمی خواهد،یعنی اقامه تنها کافی است:« و إن کانت المغرب و العشاء قد فاتتاک جمیعاً فأبدأ بهما قبل أن تصلّی الغداه، أبداً» معلوم می شود که فجر شده و این آدم یادش آمد که نماز مغرب و عشا را نخوانده، حضرت می فرماید اگر برای نماز صبح وقت است،مغرب و عشاء را جلو بینداز، اما اگر وقت کم است، مغرب را بخوان، بعد نماز صبح را بخوان و سپس عشا را. این اصلاً ارتباطی به بحث ما ندارد، بلکه این مربوط است به مسئله ای که در آینده باید بخوانیم و آن اینکه آیا در قضا مضایقه است یا در قضا مواسعه است؟ این روایت دلیل بر مضایقه است، یعنی مادامی که برای نماز یومیه وقت است، قضا را باید جلو بیندازید،

باید این بخش را ناظر به مسئله آینده بدانیم که آیا در قضای صلوات قائل به مضایقه هستیم یا قائل به مواسعه. فهو أجنبی عمّا نحن فیه فإنّ لزوم تقدیم المغربین علی الغداه إنّما یتمّ علی القول بالمضایقه و لا صله له بالمقام و لذا أمر بتقدیم الغداه علی العشاء عند خوف الفوت. اصلاً این بخش ارتباطی به بحث ما ندارد. روایت محمد بن مسلم الرّوایه الثالثه: ما رواه الشیخ باسناده عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن رجل صلّی الصلوات و هو جنب الیوم و الیومین و الثلاثه ، ثمّ ذکر بعد ذلک؟ قال:«یتطهر و یؤذّن و یقیم فی أولهنّ» (۱) همان استدلالی که در قبل بود در اینجا هم می آید، آیا «أولهنّ من حیث الفوت یا أولهنّ من حیث القضاء» کدام را قضا کنیم؟ حضرت در مقام دوم است که اگر بخواهید نماز ها را قضا کنید،برای اولی اذان و اقامه بگو، برای بقیه اذان لازم نیست،حضرت در مقام این است،نه اینکه «أولهنّ» من حیث الفوت مدخلیت دارد. دیدگاه استاد سبحانی علاوه براین، این مسئله مورد ابتلاست،چون گاهی از انسان یک مشت نماز های فوت می شود که غیر مترتب اند، مترتب جای بحث نیست، ظهر و عصر مقدم است،مغرب و عشاء مقدم،بحث ما در غیر مترتبین است، صبح با نماز عشاء یا صبح با نماز عصر ما معتقدیم که ترتب لازم نیست، علاوه براینکه روایت داشتیم بر عدم، و ادله طرف هم مردود شد،این مسئله کثیر الإبتلاست، اگر واقعاً ترتب لازم بود،قطعاً در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) می آمد و حال آنکه ما در روایات تصریح بر این مطلب ندیدیم. علاوه براینکه در یک روایت خواندیم که در آنجا تصریح بر عدم است، اگر واقعاً حرف خصم درست باشد،باید ما روایات مکرری داشته باشیم، همیشه در یک مسئله مورد ابتلاء اگر دلیلی نباشد،خود این بهترین دلیل است که حکم شرع در اینجا الزامی نیست. مختار صاحب عروه مرحوم سید در این مسئله (بر خلاف دیگران) قائل به ترتیب شده است حتی ترتیب را احتیاطاً رعایت کند. بخاطر همین نظریه، یک مشت مسئله را شروع کرده،این مسائلی که الآن می خوانیم،روی مبنای ما نیست، بلکه روی مبنای کسانی است که قائل به وجوب ترتیب در صلوات غیر مترتب هستند. مرحوم سید در عین حالی که در غیر مترتبین قائل به ترتیب است، اما یک مسئله را استثنا کرده و آن موردی است که تکرار مایه مشقت و حرج باشد. شهید در شرح لمعه صور مختلفی را بیان کرده، گاهی از اوقات اگر بخواهد ترتیب را به دست بیاورد،خیلی باید نماز بخواند تا ترتیب به دست بیاید،اگر ترتیب مایه عسر و حرج بشود،در آنجا قائل به ترتیب نیستند. چرا؟ چون دو روایت و دو دلیل داریم که به آنها می گویند ادله کنترل کننده بنام:«ما جعل الله فی الدین من حرج» یا «لا ضرر و لا ضرار» اینها ادله ما را کنترل می کنند،از نظر تعبیر امروزی ها،اما از نظر اصطلاح فقها،اینها حاکم بر عناوین اولیه هستند،می گویند این عناوین اولیه قلمروش در جایی است که در آنجا حرج نباشد، ضرر هم نباشد ولذا صورت حرج را بیرون می کند. مطلب دوم صوری را که مرحوم سید در اینجا می گوید تحت ضابطه نیاورده، ولی من آنها را تحت ضابطه می آورم، بعداً صور را در اینجا می خوانیم، ضابطه این است،سه تا ضابطه دارد: اگر این دو نمازی که از من فوت شده و تقدم و تأخرش را نمی دانم،یعنی نمی دانم که کدام مقدم و کدام مؤخر است و باید من با تکرار بتوانم ترتیب را به دست بیاورم،من ضابطه گذاشتم،گاهی این دو نماز مختلفتی العدد هستند مانند صبح و مغرب، یا صبح و عشاء، صبح و ظهر و عصر، دو نماز از من فوت شده، مختلفتی العدد هستند،که ما تقدم و تأخرش را نمی دانیم. در اینجا هرگز جهر و اخفات را نیاوردیم،چرا؟ چون مختلفتی العدد همیشه جهر و اخفات دارد، دو رکعت جهر است، سه رکعت هم جهر است، چهار رکعت اخفات است، یعنی مختلفتی العدد همیشه مختلفتی الجهر و الإخفات است، ولذا یک قسم بیشتر نیست. صبح با عشاء، مختلفتی العدد است. اما اگر متحدتی العدد هستند، یعنی عدد شان یکی است، این خودش بر دو قسم است،گاهی متحد العدد هستند و هردو هم اخفاتند،مانند ظهر عصر، که متحدتی العدد هستند،جهر و اخفات شان هم مساوی است، و گاهی متحدتی العدد هستند، اما جهر و اخفات هم دارند، مانند ظهرین با عشاء. پس چهار قسم کنیم: الف: مختلفتی العدد،غالباً مختلفتی الجهر و الإخفات

هستند مگر در صبح و عشاء. ب: اما متحد العدد خیلی روشن است. ج: گاهی متحد العدد هستند، صفات شان هم یکی است مانند ظهر و عصر. د: گاهی متحد العدد هستند، اما صفات شان مختلف است،مانند ظهرین و عشاء. اگر تحت ضابطه بیاوریم،احکامش روشن تر می شود. من در اینجا به بعضی از صور اشاره کردم و الا شما می توانید صور را بیشتر کنید: الأول: لو فاتته ظهر و مغرب- مختلفتی العدد هستند و مختلفتی الجهر و الإخفات- و لم یعرف السابق- چه کار کند؟ اول ظهر را می خواند و سپس مغرب را، بعداً ظهر را، ظهر را می خواند و مغرب را، بعداً ظهر را،اگر ظهر مقدم است که اول خوانده، اگر مغرب مقدم است که بعداً می خواند، ظهر مؤخر است. البته دو حالت دارد،ظهر و مغرب و ظهر، یا مغرب و ظهر و مغرب- یکفی أن یأتی بثلاث صلوات: الف: أن یصلّی مغرباً ثمّ ظهراً ثمّ مغرباً. ب: أو یصلّی ظهراً ثمّ مغرباً ثمّ ظهراً فیحصل الترتیب. من در شق اول به هر دو صورت اشاره کردم، ولی در شقوق بعدی به همه شقوق اشاره نکردم. ۲: لو فاتته صبح و ظهر،این نیز همان دو حالت را دارد، من یکی را نوشتم- صلّی ظهراً و صبحاً و ظهراً. ثمّ صلّی صبحاً، ظهراً و صبحاً فیحصل الترتیب. تمام اینها که ما می خوانیم مختلفتی العدد هستند. ۳: لو فاتته مغرب و عشاء من یومین، چون اگر یوم واحد باشد، این ترتیب حتماً لازم است،َ یومین است،نمی دانیم مغرب است یا عشاء أو بالعکس یصلّی عشاءً و مغرباً و عشاءً. تمام آنچه را که می خوانیم از قبیل قسم اول است، قسم اول عبارت است از : مختلفتی العدد. ۴: لو فاتته صبح و عشاء، دو جور است: الف: یصلّی عشاء و صبحاً و عشاء. ب: یصلّی صبحاً و عشاء و صبحاً. تمام این مثال ها مربوط است به مختلفتی العدد. ۵: لو فاتته صبح و مغرب. الف: یصلّی مغرباً و صبحاً و مغرباً. ب: و صبحاً و مغرباً و صبحاً. إلی غیر ذلک ممّا یرجع إلی مختلفتی العدد. تمام اینها مختلفتی العدد بودند، ظاهراً همه شان از نظر جهر و اخفات مختلف بودند، مگر بعضی از آنها. إذا فاتته ظهر و عصر و لم یعرف السابق یصلّی ظهراً عصراً ثمّ ظهراً، بل یمکن أن یقال بکفایه الاتیان بصلاتین بنیّه الأولی فی الفوات و الثانیه فیه. ۲: فی متحدتی العدد مع التساوی فی الجهر و الإخفات. تا حال بحث ما راجع به مختلفتی العدد بود که دو قسم شد،مساوی در جهر و اخفات و غیر مساوی در جهر و اخفات. حالا در متحدتی العدد آمدیم،این هم دو جور است،گاهی عدد یکی است و صفات شان هم یکی است، مثل ظهرین. گاهی عدد شان یکی است، اما صفات شان مختلف است. مثال ۱: إذا فاتته ظهر و عصر و لم یعرف السابق، در اینجا سه نماز می خواند: الف: یصلّی ظهراً و عصراً، ثمّ ظهراً. ب: یصلّی ظهراً، و عصراً و ظهراً و عصراً. ج: دو نماز می خواند به نیت ما فی الذّمه. چون صفات شان یکی است،اگر واقعاً متحدتی العدد شدند و صفات شان یکی شد، تکرار لازم نیست. انسان دوتا نماز بخواند به صورت ما فی الذّمه. پس نتیجه می گیریم آنجا که متحده العدد هستند و صفات شان هم یکی است، اصلاً ممکن است در آنجا قائل به تکرار نباشیم ولذا گفته اند: یمکن أن یقال بکفایه الإتیان بصلاتین بنیّه الأولی فی الفوات. ۳: فی متحدتی عدد الرّکعات مع الاختلاف فی الجهر و الإخفات. عدد یکی است،اما اختلاف در جهر و اخفات دارند مانند: ظهر و عشا. مثال الأول: إذا فاتته ظهر و عشاء، فالأحوط أن یصلّی عشاء و ظهراً و عشاءً، چرا می گوید: فالأحوط؟ بنا براینکه جهر و اخفات از شرائط واقعی هستند نه از شرائط ذکری، همان گونه که می دانید شرائط بر دو قسم است: الف: شرائط علمیه. ب: شرائط واقعیه. شرائط علمیه آن است که حتماً باید رعایت شود، اما شرائط ذکری و علمی، مشروط به علم است،اگر بگوییم جهر و اخفات از شرائط واقعیه هستند،باید سه نماز بخوانی. فالأحوط أن یصلّی عشاء و ظهراً و عشاءً. یا و ظهراً و عشاءً و ظهراً، بنا بر اینکه ظهر و اخفات از شرائط واقعی است. اما اگر بگوییم جهر و اخفات از شرائط واقعی نیست بلکه از شرائط ذکری و علمی است،دوتا نماز بخواند مخیر است یا هردو ر اخفاتاً یا هردو را جهراً، الثانی: إذا فاتته عصر و عشاء، فالأحوط أن یصلّی عشاءً و عصراً و عشاءً،یا عصراً و عشاءً و عصراً. تکرار بخاطر این است که بگوییم جهر و اخفات از شرائط واقعی است و باید در مقام قضا هم رعایت بشود و الا اگر بگوییم از شرائط علمی است،دیگر چهار رکعت و چهار

رکعت برای مـا کافی است،مثل ظهرین می مانـد،همانطور که در ظهرین گفتیم دوتا کافی است،در ظهر و عصـر هم می توانیم بگوییم مثـل ظهرین است. هـذا علی القول بلزوم رعـایه الجهر و الاخفـات عنـد الجهل بهما، لکن بعض النصوص المعتبره تـدلّ سقوطهما عند الجهل. اگر این باشد، خیلی کار آسان است، بعضی روایات دلیل بر این است که جهر و اخفات از شرائط علمی اند. روایت ۱: محمـد بن الحسن باسـناده عن أحمد بن محمد بن عیسـی، عن الحسن بن علی الوشّاء، عن علیّ بن أسـباط ، عن غیر واحد من أصـحابنا ، عن أبی عبدالله(علیه السـلام) قال: «من نسی من صلاه یومه واحده- می داند که یک نمازی نخوانده یا صبـح، یـا ظهرین، یـا مغرب و عشـا، حضـرت فرمود سه تـا نماز بخوان،یک دو رکعتی که بایـد جهراً بخوانیم، یک سه رکعتی جهراً، آن دومی یک چهار رکعتی، چهار رکعتی هم ممکن است ظهر و عصر باشد یا عشا باشد- و لم یدر أیّ صلاه هی صلّی رکعـتین و ثلاثـاً و أربعـاً». و باسـناده(شـیخ) عـن محمـد بن أحمـد بن یحیی- متوفـای:۲۹۱،-، عـن محمـد بـن الحسـین بن أبی الخطّاب- متوفای:۲۶۲ ،- عن علیّ ابن أسـباط مثله (أی عن غیر واحد من أصـحابنا). البته ما نباید اینها را مرسل بشـماریم، بلکه انسـان از جمله ی «عن غیر واحـد من أصـحابنا» اطمینـان به ثقه بودن پیـدا می کنـد. پس در این موارد لازم نیست که ما تکرار کنیم، بلکه همین یک صلات را هم بخوانیم در حال جهر کافی است.

ص: ۱۰۰

آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا ترتیب در صـلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ المسأله السابعه: لو فاتته الصـلوات الخمس غیر مترتبه الـخ. فروع مسأله در این مسئله سه فرع در کنـار هم داریم که شبیه همدیگرنـد، ولی بایـد آنهـا را از هم جـدا کنیم. فرع اول فرع اول این است که اگر یک نفر یقین دارد که در هر پنـج روز یک نماز از او فوت شـده، پنـج روز است و از هر روز هم یک نماز فوت شـده، ممکن است روز اول، نماز صـبح فوت شـده باشـد،ممکن است روز اول، نماز ظهر فوت شده،ممکن است روز اول نماز عصـر فوت شده باشد و هکذا ممکن است روز دوم، روز سوم و چهارم. خلاصه موضوع این مسئله این است که پنج روز است و هر روزی هم یک نماز از این آدم فوت شـده است. فرض هم این است که ترتیب لازم است، چون مرحوم سـید بر خلاف ما معتقـد شـد که حتی بین صـلواتی که ترتیب در آنها نیست، بایـد ترتیب را رعایت کرد، حالا چه کنیم که بنده در پنج روز، هر روزی از من یک نماز فوت شـده، ولی اول و دوم و سوم را نمی دانم، چه کنیم؟ می فرمایـد بایـد پنـج روز نماز بخوانید، قهراً بایـد بیست و پنـج تا نماز بخوانـد، هر روز پنـج تا نماز بخوانـد که اگر اولی کدام شد، با آن مصادف باشد. پس مسـئله ما این است که پنـج روز است و در هر روز از من یـک نمـاز فوت شـده، ممکن است روز اول، نماز فجر فوت شـده باشـد، روز دوم نماز ظهر و هکـذا. اما من ترتیبش را نمی دانم که کـدام اول بوده است و کدام آخر. بنابر مبنای سید که حتی صـلواتی که در آنها ترتیب نیست ماننـد صـبح و ظهر، بایـد ترتیب را رعایت کرد. دیـدگاه صاحب عروه مرحوم سـید می فرماید باید شـما پنج روز نماز بخوانیـد، یعنی هر روز پنج نماز در پنج روز بخوانید، در این صورت قهراً ترتیب حاصل می شود،فرض کنید روز اول من فجر را خوانـدم، اگر روز اول فجر بـوده، انجـام گرفته، اگر روز اول ظهر بوده، فجر می شود لغو، ظهر می شود واجب، اگر روز اول عصـر بوده، فجر و ظهر می شود لغو، عصـر می شود اصـلی، یعنی هر روز پنـج نماز می خوانـد تا ترتیب حاصل بشود.

بیان استاد سبحانی ولی من عرض می کنم حتی روی مبنای سید هر روز نباید پنج نماز بخواند، بلکه هر روز، سه نماز بخواند، دو رکعتی و سه رکعتی، چهار رکعتی را هم بنام ما فی الذمّه می خواند. بنا بر اینکه جهر و اخفات لازم نیست، این آدم اگر هر روز سه نماز بخوانـد،ترتیب حاصل شده، یعنی صبح، مغرب و یک چهار رکعتی کافی است. فرض کنید که من انسانی هستم که در پنـج روز، هر روز یک نماز از من فوت شـده، پنـج روز است، هر روز از من یک نماز فوت شده، در اینجا مرحوم سـید می فرمایـد که پنـج روز نماز بخوانـد، هر روز پنج نماز، ترتیب هم حاصل می شود،بنابراینکه ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است. ولی من می گویم هر روز سه تـا نماز بخوانـد، دو رکعتی، سه رکعتی و یکی هم چهار رکعتی، چون چهار رکعتی بنـا شـد که ظهر و عصـر و عشـا عنـد الجهر، صـفات جهریه و اخفـاتیه لغو شود،سه تـا نماز بخوانـد برای ما کافی است. المسأله السابعه عشر: لو فاتته الصلوات الخمس غیر مترتبه و لم یعلم السابق من اللاحق، یحصل العلم بالترتیب بأن یصلّی خمسه أیام، و لو زادت فریضه أخری یصلّی ستّه أیام، و هکذا کلّما زادت فریضه زاد یوماً. حالا اگر بداند شش روز، شش روز نماز بخواند، یا هفت روز، در هر روز از من یک نماز فوت شده، هفت روز باید من نماز پنج نمازی بخوانم. من در حاشیه عرض کردم اگر روزی، سه نمـاز بخوانـد کـافی است، چون چهـار رکعتی جانشـین ظهر و عصـر و عشـا می شود. المسأله الثمانیه عشر: لو فاتته صلوات معلومه سفراً و حضراً و لم یعلم الترتیب ، صلّی بعددها من الأیام، لکن یکرّر الرباعیات من کل یوم بالقصر و التمام. اگر انسانی است می داند که شـش روز نماز نخوانده،ولی سه روزش را در حضـر بوده و سه روز دیگرش را هم در سفر بوده، ولی نمی دانم که کـدام قبـل بوده و کـدام بعـد، چه کنیم؟ می فرمایـد شـش روز نماز بخوانـد، ولی با این تفاوت که در اولی یک ربـاعی می خوانـدی، چرا؟ چـون همه اش در حضـر بوده، ولی در اینجـا ربـاعی را تکرار کنی، گـاهی ثنـائی بخوانی و گـاهی ربـاعی، یعنی ظهر را گـاهی دو رکعتی بخوانی و گاهی چهار رکعتی، و هکـذا عصـر را هم گاهی دو رکعتی بخوانی و گاهی چهار رکعتی، عشا را گاهی دو رکعت و گاهی چهار رکعت. بنابراین، فرق این مسئله با مسئله پیشین از زمین تا آسمان است، در مسئله ی پیشـین هر روز یـک نمـاز، ولی در اینجـا هر روز، همه نمـاز هـا، غـایه مـا فی الباب نیمی در سـفر، و نیمی هم در حضـر،چه کنیم؟ بایـد این آدم شـش روز نمـاز بخوانـد و هر روز هم رباعی را تکرار کنـد، دو رکعتی و چهار رکعتی، تا یقین حاصل بشود: المسأله الثمانیه عشر: لو فاتته صلوات معلومه سفراً و حضراً و لم یعلم الترتیب، صلّی بعددها من الأیام ، لکن یکرر الرباعیات من کلّ یوم بالقصر و التمام. بیان استاد سبحانی و علی هذا فمعنی عباره المصنّف: لو فاتته صلوات معلومه(أی صلوات سته أیـام مثلاًـ) سـفراً و حضـراً(أی کان المصلّی فی النصف الأیام السته حاضـراً و فی النصف الآخر مسافراً) و لم یعلم الترتیب (أی: لم یعلم سـبق السـفر علی الحضـر أو بالعکس) فقـد أفتی المصـنّف بأنّه یصـلّی بعـددها من الأیام ولکن یکتفی فی المسأله السـابقه فی کـلّ یوم بالرباعیه و لکنّه فی هـذه المسأله یکرّر الرباعیه تاره تامه و أخری قصـراً. و وجهه واضـح لأنّ المفروض فی المسأله السابقه کون المصلّی حاضـراً فی عامه الأیام بخلافه هنا،الخ. المسأله التاسـعه عشر:إذا علم أن علیه صلاه واحده، لکن لا یعلم أنّها ظهر أو عصـر یکفیه إتیان أربع رکعات بقصـد ما فی الـذّمه. این مسـئله (۱۹) مقدمه مسـئله بیستم است، مسئله نوزدهم روشن است، اگر کسـی می دانـد که یـک نماز از او فوت شـده،منتها نمی دانـد که ظهر است یا عصـر؟ طبق نظر روایت و نظر آقایـان یـک نمـاز کافی است، چرا؟ به نیه ما فی الـذمّه. جهر و اخفات هم که نـدارد،فلـذا یک نماز به نیت ما فی الـذّمه کافی است، به شـرط اینکه بگوییم ترتیب ساقط است،بگوییم ترتیب شـرط ذکری است کما اینکه می گویند: «إذا علم أنّ علیه صلاه واحده، لکن لا یعلم أنّها ظهر أو عصـر یکفیه إتیان أربع رکعات بقصد ما فی الذّمه». در مسـئله ی بیسـتم خواهد گفت که قصد ما فی الـذّمه کافی نیست، در واقع مرحوم سـید که مسئله قبلی را که عنوان می کنـد، می خواهـد مقدمه این باشد که در پایین قصـد ما فی الـذّمه کافی نیست،فلذا باید دقت شود که چرا در مسئله نوزدهم قصد ما فی الذمّه کافی است اما در مسئله بیسـتم

قصـد ما فی الذّمه کافی نیست. مسئله نوزدهم این است که یک آدمی است می داند که یا ظهر از او فوت شده یا عصـر، منتها احتمـال می دهـد که علاوه براین، نماز دیگری هم از او فوت شـده باشـد،در اولی فکس بود، یا ظهر یا عصـر، یعنی ظهر از او فوت شده یا عصر، ولی در اینجا علم دارد به یک نماز، اما در عین حال احتمال نخواندن صلات دیگر را هم می دهد،آیا این آدم در اینجا می توانـد یک چهار رکعتی به نیت ما فی الذمه بخواند؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید نمی تواند به نیت ما فی الـذّمه یک چهار رکعتی بخوانـد، بایـد احتیاط کنـد، احتیاط کنـد که دوتا نماز بخواند که در واقع یکی می شود واجب، دیگری می شود محتمـل. آیا می توانـد این آدم یک نماز بخوانـد به نیت ما فی الـذّمه؟ می فرمایـد: نه، چرا؟ به جهت اینکه ما فی الـذّمه،نمی دانـد ما فی الذّمه یک نماز است یا ما فی الذّمه دو نماز است، آن موقع قهراً آنها هم دو نماز است،نمی دانـد که کـدام مقدم است و کدام مؤخر. ما فی الذمّه در جایی که یک نماز است، نمی دانم ظهر است یا عصر، ولی در اینجا یک نماز قطعی است،نماز دیگر محتمل است و نمی دانـد مقدم و مؤخر، یک نماز بخواند آن یک نماز کدام است؟ نمی داند که ما فی الـذّمه کدام است، آیا اولی است یا دومی؟ اولی قطعی است، اما دومی محتمل ،این ما فی الذّمه هم می تواند اولی را بگیرد وهـم می توانـد دومی را بگیرد، ولـذا در اینجـا راه طی کرده و می گویـد مـن می آورم آنچـه را کـه اول از مـن فـوت شـده،آن را می آورد و در بقیه هم اصاله البرائه جاری می کنـد، اگر بخواهـد احتیاط کنـد، نعم المراد،اما اگر نخواهـد احتیاط نکنـد، نمی توانـد به صورت ما فی الذّمه بیاورد،چون ما فی الذمّه مردد است بین قطعی و بین محتمل، چون مردد است،این می گویـد،می گوید من می آورم، آنی که اول ما فات است،اول ما فات قطعی می شود،دومی مشکوک است و برائت جاری می کنیم. المسأله العشرون: لو تیقن فوت إحدی الصـلاتین- من الظهر أو العصـر- لا علی التعیین، واحتمل فوت کلیتهما-بمعنی أن یکون المتیقن إحداهما لا علی التعیین، و لکن یحتمل فوتهما معاً- فالاحوط الاتیان بالصـلاتین، و لا یکفی الاقتصار علی واحده بقصد ما فی الذّمه، لأنّ المفروض احتمال تعدده، إلّا أن ینوی ما اشـتغلت به ذمّته أولاً، فإنّه-علی هذا التقدیر-یتیقن إتیان واحده صحیحه، و المفروض أنّه القـدر المعلوم اللازم إتیـانه. پس دو قول شـد،یـا هر دو را بیـاورد احتیـاط کنـد،اگر بخواهـد یکی را بیـاورد،نمی توانـد بگویـد مـا فی الـذّمه،چون مـا فی الـذّمه مردد است بین یک نماز و بین دو نماز، چون مردد است فلـذا نمی توانـد،امـا می توانـد آنی که اول از من فوت شـده، یـا ظهر است یا عصـر،تازه اگر هردو هم فوت شـده باشـد، اولی یکی فوت شـده،منطبق می شود به آن اولی، علم اجمالی منحل می شود إلی علم تفصیلی و شک بـدوی. پس معلوم شـد که مسئله قبلی مقـدمه این مسئله است،در مسئله قبلی یک نماز از من فوت شـده فلـذا می توانم قصـد ما فی الـذّمه کنم، ولی در دومی ما فی الذّمه مردد است بین یکی و بین دوتا،هر چند بعضی می گویند برائت جاری می کنیم، برائت جاری کردن حکم ظاهری است، واقع را که از بین نبرده، چون ما فی الـذّمه روشن نیست که یکی است یا دوتاست،نمی توانیم بگوییم ما فی الـذّمه، ناچاریم که بگوییم اول مـا فات منّی، قهراً به او منطبق می شود، نسبت به بقیه اصل برائت جاری می کنیم. خلاصه ما دوتا راه نشان دادیم: یـک راه ایـن اسـت که احتیـاط کنیم، راه دیگر این است که احتیـاط نکنیم،اگر احتیـاط نکنیم،بایـد چه کنیم؟ علم اجمـالی را منحل کنیم، آن علم اجمالی در صورتی منحل می شود که یک نماز صحیح را بیاوریم، نماز صحیح را چگونه بیاوریم؟ اول ما فات، علم اجمالی منحل می شود.

ص: ۱۰۱

آیا ترتیب در صلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیـا ترتیب در صـلوات غیر مترتبه هم لازم است یا نه؟ در جلسه گذشـته مسـئله ای را عنوان کردیم، از اعتراضاتی که بعداً انجام گرفت، معلوم می شود که مسئله کاملاً جا نیفتاده است، مسئله این بود که از کسی یک نماز قطعاً فوت شده، مثلاً یا ظهر فوت شـده یا عصـر،ولی احتمال می دهـد که نماز دیگری هم فوت شـده باشد،اگر در اینجا عمل به احتیاط کند،باید دوتا نماز بخواند، دراین صورت مشکل حل است،اما اگر بخواهد یک نماز بخواند، مرحوم سید می گوید نمی تواند به قصد ما فی الـذّمه بخوانـد، چرا؟ چـون مـا فی الـذّمه مشـخص نیست، اگر یکی بـود، یـا ظهر و یـا عصـر، می توانست به نیت مـا فی الـذّمه بخوانـد،امـا چون احتمال می دهـد که علاوه بر یکی، دومی هم باشـد، این چطور می توانـد بگویـد ما فی الـذّمه، ما فی الـذّمه یکدانه که نیست، احتمال دارد که دومی هم باشد، بیان ایشان این است. خلاصه فردی است که یک نماز از او قطعاً فوت شده و آن یـک نماز مردد است بین ظهر و عصـر، ولی احتمال می دهـد که دوتا نماز ازش فوت شـده،هم ظهر و هم عصـر،این آدم اگر عمل به احتیاط کنـد هیـچ مشـکلی نیست،دوتا نماز می خوانـد،اما اگر بخواهـد یک نماز بخواند، راهش قصد ما فی الذّمه نیست، مـا فی الـذّمه در جـایی است که حتماً یکی باشـد، و نـدانیم و بگوییم ما فی الـذّمه،ولی چون ما فی الـذّمه چون محتمل است که دوتا باشـد، چطور می توانـد بگویـد ما فی الـذّمه؟برائت جاری کردن ارتباطی به این مسـئله ندارد، شـما از اول برائت جاری کن و یک نماز بخوان،بحث این است که این آدم یک نماز بخوانـد به نیت ما فی الـذّمه، اگر ما فی الـذّمه یکی باشد و مردد بین ظهر و عصـر، می گوید ما فی الذّمه اگر ظهر است ظهر و اگر عصـر است، عصر، ولی چون احتمال دارد در عین حال که ظهر یکی فوت شـده،دوتا هم فوت شـده، چطور می توانـد یک نماز بخوانـد به نیت ما فی الذّمه، ما فی الذّمه که مشـخص نیست، اگر ما فی الذّمه قطعاً یکی بود، می گویم من به نیت ما فی الذّمه می خوانم، إن کان ظهراً فظهر، إن کان عصـراً فعصـر. اما ما فی الذمّه چون محتمل است دوتا باشد، فلذا نمی تواند بگوید ما فی الذّمه، ما فی الذّمه مشخص و معین نیست،یعنی واحد نیست،احتمال احتمال تعـدد درش است ولـذا مرحوم سـید می گویـد راه دیگر است، یعنی آنی اول از من فوت شده، اگر یک نماز باشـد،همان یک نماز است و اگر دوتا باشـد، آنی که از من فوت شـده، آن را می خواند، نسبت به بقیه هم برائت جاری می کنـد. پس اگر یک نماز باشـد و مردد، می توانیم بگوییم ما فی الذّمه، ولی چون محتمل است که دو نماز باشد،یا ظهر و یا عصـر، ممکن است هردو باشد، نمی تواند بگوید یک نماز می خوانم به نیت ما فی الذّمه، یکی می خوانم به نیت ما فی الذّمه، این درست نیست،چون ممکن است مـا فی الـذمّه دوتا باشـد. باز تکرار می کنم بحث در جایی است که می خواهـد یک نماز بخواند، و الا اگر دو نماز بخواند،به این بازی ها احتیاج ندارد، اما اگر بخواهد یک نماز بخواند و بگوید ما فی الذّمه، این قابل قبول نیست، چون ممکن است ما فی الذمه متعدد باشد و شما می خواهید یک نماز بخوانید. المسأله الحادیه و العشرون: لو علم أنّ علیه إحدی الصـلوات الخمس، یکفیه صـبح و مغرب و أربع رکعات- بقصد ما فی الذمه- مردده بین الظهر و العصر و العشاء مخیراً فیهـا بین الجهر و الاخفـات. و إذا کـان مسـافراً یکفیه مغرب و رکعتـان مردده بین الأـربع. و إن لم یعلم أنّه کان مسافراً أو حاضراً یأتی برکعتین مرددتین بین الأربع، و أربع رکعات مردده بین الثلاث و مغرب. پرسش ممکن است کسی بپرسد که مسئله بیست و یکم بـا مسـئله نوزدهم چه فرق دارد،چون در آنجـا هم یک نماز ازش فوت شـده بود، اینجا هم یک نماز فوت شـده، چرا سـید تکرار کرده است؟ پاسخ فرقش این است که در آنجا که یک نماز فوت شده بود، رکعاتش متحد بود، ولی در اینجا یک نماز است، منتها مردد است بین متحد الرکعات و مختلف الرکعات، مانند صبح و مغرب، پس فرق بین این مسئله که مسئله بیست و یکم است بـا مسـئله نـوزدهم این است که در مسـئله نـوزدهم یـک نمـاز بود،امـا متحـد الرکعـات،ماننـد ظهر، عصـر و

عشاء،ولی در اینجا یک نماز است از میان پنج نماز،یعنی هم متحد الرکعات دارد و هم مختلف الرکعات،در آنجا عرض کردیم که اگر یک چهار رکعتی بخواند کافی است، اینجا چه کنیم؟ اینجا سه صورت دارد: صورت اول صورت اول این است که طرف حاضر است نه مسافر، و می داند که یک نماز از او فوت شده است،در اینجا چه کار کند؟ باید سه نماز بخواند، یکی نماز صبح، دیگری مغرب، سومی را هم یک نماز چهار رکعتی می خواند و آن چهار رکعتی را به نیت ما فی الذّمه می خواند، چرا در اینجا ما فی الذّمه درست است؟ چون یک نماز است، حالا یا ظهر است یا عصر است و یا عشاء، ولی در قبلی که گفتیم ما فی الذّمه درست نیست،چون علاوه بر یک نماز، احتمال نماز دیگر هم است،یعنی احتمال تعدد ما فی الذّمه هم است، پس اگر این آدم حاضر باشد، سه تا نماز کافی است، یک دو رکعتی می خواند، یک سه رکعتی می خواند، یک چهار رکعتی هم به نیت ما فی الذمه می خواند و در اینجا جهر و اخفات هم ساقط است، چرا؟ عرض کردم در جال جهل، جهر و اخفات لازم نیست. ضمناً باید عرض کنم که تمام این فتاوا طبق مبنای خود سید است نه طبق همه مبانی، بنابر اینکه در صلوات غیر مترتبه، ترتب لازم است، چون این را گفته است فلذا این را می گوید، یعنی باید طوری بخوانیم که ترتب حاصل بشود.البته در یک نماز ترتب معنا ندارد. صورت دوم حال اگر این آدم مسافر است و در مسافرت یک نماز از او فوت شده است که آن یک نماز مردد است بین مغرب، عشا، ظهر، عصر و صبح. در اینجا چه باید کند؟ در اینجا باید دو نماز بخواند، یعنی مغرب را بخواند، اما چون صبح، ظهر، عصر، و عشاء همه شان دو رکعتی هستند فلذا یک نماز دو رکعتی کافی است، باز در اینجا ما فی الذّمه درست است، چرا؟ چون یک نماز است، یعنی احتمال دیگر نیست. صورت سوم اما اگر یک نماز از این آدم فوت شده، اما نمی داند که مسافر بوده یا حاضر؟ علی الظاهر این آدم باید چهار نماز بخواند، صبح را بخواند دو رکعت، سه رکعت مغرب را هم بخواند. سه نماز بخواند، سه رکعتی بخواند، چهار رکعتی بخواند و دو کعتی. دو رکعتی هم قابل انطباق است به صبح و هم قابل انطباق است به ظهر، عصر و عشاء. پس این مسئله دارای سه فرع است: اگر یقین دارد که حاضر است، سه تا نماز بخواند، دو رکعتی، سه رکعتی و چهار رکعتی. اگر یقین دارد که مسافر است، دوتا نماز بخواند، دو رکعت و سه رکعت. اما اگر مردد باشد بین مسافر و حاضر، در این صورت باید سه نماز بخواند، یک دو رکعتی، یک سه رکعتی و یک چهار رکعتی. المسأله الثانیه و العشرون: إذا علم أنّ علیه إثنتین من الخمس مردّدتین فی الخمس من یوم وجب علیه الإتیان بأربع صلوات، فیأتی بصبح إن کان أوّل یومه الصبح. این مسئله، ردیف مسئله قبل است، مسئله قبل یک نماز بود از پنج نماز، ولی در اینجا دو نماز از پنج نماز است، باز هم تفاوت دارد، در قبلی مسئله نوزده متحد بودند، اینجا مختلف است. إذا علم أنّ علیه إثنتین من الخمس مردّدتین فی الخمس من یوم وجب علیه الإتیان بأربع صلوات، فیأتی بصبح إن کان أوّل یومه الصبح، ثمّ أربع رکعات مردّده بین الظهر و العصر، ثمّ مغرب ثمّ أربع رکعات مردّده بین العصر و العشاء. در این مسئله شش فرع است، عمده در این مسئله این است که باید ترتیب را رعایت کنیم، بر خلاف مسئله قبلی، بنابر اینکه حتی صلواتی که مرتب نیست باید ترتیبش حفظ شود، مثلاً اگر صبح مقدم است، باید قبل از ظهر بخوانیم، حق نداریم که ظهر را اول بخوانم و صبح را بعداً، یک آدمی است که در یک روز دو نماز ازش فوت شده، باید کاری کند که این دو نماز هر کدام باشد،مقدم سر جای خودش باشد موخر هم سر جای خود، پس چه کار کند؟ می گوید باید چهار نماز بخواند، اول دو رکعت صبح را می خواند، که اگر واقعاً اول صبح بوده که خوانده،بعداً چهار رکعت می خواند ظهر و عصر را، اگر صبح اول بوده،ترتب حاصل شده، اگر ظهر دوم بوده، آن را پشت سرش آورده، اگر ظهر اول بوده، خوانده، صبح می رود عقب،ممکن است صبح نماز دوم باشد، اگر صبح فوت نشده، ظهر اول فوت شده،دوم ظهر است، اگر دومی هم عصر است، آن هم پشت سرش است، اگر هیچ کدام از اینها نیست، بلکه مغرب است، دو رکعت مغرب را می خواند، اگر بعد از مغرب، عشاء بوده. بنابراین، اگر این

آدم چهار نماز بخوانـد،یک چهار رکعتی می خواند که ظهر و عصـر باشد، بعداً مغرب بخواند،بعداً عشاء را بخواند، نمی تواند به آن چهار رکعتی قبلی اکتفا کند، چرا؟ چون ممکن است، چهار رکعتی بعد از مغرب باشد.

ص: ۱۰۲

آیا در حال جهل هم ترتیب در صلوات غیر مترتبه لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در حال جهل هم ترتیب در صلوات غیر مترتبه لازم است یا نه؟ بحث ما در مسئله بیست و دوم است ،مرحوم سید در این مسـئله ی بیست و دوم تقریباً شـش صورت یا شـش فرع را متعرض می شونـد. همان گونه که معلوم شد، موضوع بحث این است که نماز هایی از انسان فوت شـده،ولی ترتیب آنها را نمی داند، بنا بر اینکه ترتیب مطلقا لازم است، هر چند ما عرض کردیم که ترتیب لازم نیست، فقـط در میـان دو نمـازیی که ترتیب در آنهـا است، ترتیب لـازم است نه در همه نمـاز هـا مانند ظهرین و عشائین،بقیه نماز های فوت شده ترتیب ندارد. دیدگاه صاحب عروه ولی مرحوم سـید کأنّه از روایات قضا این مسـئله استـنباط کرده که حتی ترتیب در حال جهل هم لازم است ولـذا دچار این مسائل شـده که آقایان هیچکـدام شان قبول ندارند، فقط مرحوم سـید و امثال سـید قائل به ترتیب هسـتند و می گوینـد ترتیب لازم است. فروع ششـگانه اگر انسانی می داند که دو نماز از میان پنج نماز از او فوت شده،ولی نمی داند این دو نماز، نماز صبح است و ظهر، یا صبح است و عصر، یا صبح است و مغرب، یـا صـبح است و عشـاء، بـاز نمی دانـد بلکه احتمال می دهـد، ظهر است و عصـر، یا ظهر است و مغرب، یا ظهر است و عشاء،باز نمی داند عصـر است و مغرب، یا عصـر است و عشاء یا عصـر است و صبح، باز نمی داند بلکه احتمال می دهد که از قبیـل مغرب و عشاء باشـد. پس در اینجا احتمالاتی است، همین که نمی دانـد دو نماز از او فوت شـده و دو نماز را هم ترتیبش نمی داند، فلذا مسـئله حالات مختلفی پیدا کرد، من صـبح را با ظهر مقایسه کردم، صبح را با عصر، صبح را با مغرب و صبح را بـا عشـاء، دو مرتبه ظهر را بـا عصـر، ظهر را بـا مغرب، ظهر را بـا مغرب، ظهر را با عشاء، دو مرتبه عصـر را با مغرب، عصـر را با عشـاء،آخرین مرحله مغرب را بـا عشاء،بایـد ما یک نمازی بخوانیم که هر کـدام از اینها باشـد، ترتیب شان محفوظ باشـد، این مسـئله ی مـاست، این شـش حـالت دارد. فرع اول اولین روزی که برای او نماز واجب است صـبح است، اولین نمازی که از او فوت شـده، اولین نمـازش صـبح است. فرع دوم «تلـک الصوره» ولی اولین نمـازی که می دانـد از آنجا فوت شـروع شـده ظهر است،پس این دو حالت پیـدا کرد، زیرا دو نماز از پنـج نماز فوت شـده،گاهی مبدأ پنج نماز صـبح است و گاهی مبدأ این پنج نماز ظهر است،البته اگر ظهر باشد، صـبح می رود آخر. فرع سوم گاهی در هر یک از اینها می داند حاضر است، فرع چهارم و گـاهی در هر یکی از اینها می دانـد که مسافر است. پس چهار صورت شـد، اولین روزش مبـدأ فوت صـبح است، گاهی مبـدأ فوت ظهر است،اولی دو صورت است، إما حاضـراً أو مسافراً، دومی هم دو صورت دارد، یعنی إما حاضـراً أو مسافراً. فرع پنجم گاهی نمی داند که مسافر است یا حاضـر. این هم دو صورت می شود، اگر مبدأش صـبح است، نمی داند حاضر بود یا مسافر. فرع شـشم مبدأش ظهر است،نمی داند حاضر بود یا مسافر، فصارت الصور ستّه. باید دقت شود که گاهی مبدأ فوت صبح است و گاهی مبـدأ فوت ظهر است و هر کدام از اینها برسه قسـمند،مبدأ صـبح است یا حاضـر است یا مسافر، یا نمی داند. مبدأ ظهر است یا حاضـر است یا مسافر یا نمی داند که حاضـر بوده یا مسافر که می شود شش صورت. در صورت اولی، آنجا که حاضر

است، خواه مبدأش صبح باشد یا ظهر، می گوید باید چهار نماز بخواند، اما اگر حاضر نباشد، بلکه مسافر باشد، ولی نمی داند که مبدأش صبح است یا ظهر؟ باید سه نماز بخواند. اما اگر نمی داند که حاضر بوده یا مسافر؟ فرق نمی کند که مبدأش صبح باشد یا ظهر، باید پنج نماز بخواند تا ترتیب حاصل بشود. شما باید خودتان محاسبه کنید که چگونه می شود که با این وضع ترتیب به دست بیاید، آن ترتیبی که از نظر ما لازم نیست، مثلاً بین صبح و ظهر ترتیب لازم نیست. ایشان که قائل به ترتیب است، باید این ترتیب حاصل بشود،فهو إمّا مسافر أو حاضر أو لا یعلم أنّه مسافر أو حاضر و کلّ علی قسمین: مبدأ فوت گاهی صبح است و گاهی ظهر، دو ضرب در سه، می شود شش تا. المسأله الثانیه و العشرون: ۱: إذا علم أنّ علیه إثنتین من الخمس- از پنج نماز، دو نماز از او فوت شده، اما این دو نماز از پنج نمازیی است که برایش واجب است - مردّدتین فی الخمس من یوم- این دو نماز، از پنج نمازیی است که بر گردنش واجب است، می فرماید اگر این آدم حاضر است و مبدأش هم صبح است- وجب علیه الإتیان بأربع صلوات،فیأتی بصبح إن کان أوّل یومه الصبح، ثمّ أربع رکعات مردّده بین الظهر و العصر، ثمّ مغرب. ثمّ أربع رکعات مردّده بین العصر و العشاء، چون اولی معلوم نیست که قطعاً عشا بوده ولذا مردد است که عشا بوده یا عصر،این چهارتا هم مردد است بین عصر و عشاء،احتمال می دهم آنی که از من فوت شده عصر است و عشاء، آن چهار رکعت عصر حساب می شود، این دیگری عشا. ۲: و إن کان أولّ یومه الظهر- مبدأ فوت ظهر است-، أتی بأربع رکعات مردّده بین الظهر و العصر و العشاء- چون احتمال می دهم که ظهر و عشاء از من فوت شده،احتمال می دهم که عصر و عشاء فوت شده،بعداً چه می کند؟ - ثمّ بالمغرب، ثمّ بأربع رکعات مرددّه بین العصر و العشاء، ثّم برکعتین للصبح. تا اینجا دو صورت را بیان کردیم و آن اینکه مبدأ فوت صبح است و این آدم مسافر نیست، بلکه حاضر است، آن موقع مبدأش یا صبح است یا ظهر، و در دو حالت این آدم حاضر است. ۳: و إن کان مسافراً، این هم دو حالت دارد: گاهی مبدأش صبح است. و گاهی مبدأش ظهر است. و إن کان مسافراً- این بر عکس است، چون آنجا چهار تا نماز می خواند، ولی در اینجا سه تا نماز می خواند، چرا؟ چون در اینجا ما چهار رکعتی نداریم، بلکه همه اش دو رکعتی است- یکفیه ثلاث صلوات رکعتان مرددتان بین الصبّح و الظهر، بین الصبح و العصر، بین الظهر و العصر. سه تا نماز می خواند که مردد است بین صبح و ظهر، و هکذا مردد است بین ظهر و عصر و باز مردد است بین ظهر و عصر-. و مغرب، ثمّ رکعتان مردّدتان بین الظهر و العصر و العشاء، إن کان أوّل یومه الصبح. ۴: و إن کان (مسافر) أوّل یومه الظهر،: تکون رکعتان الأولیان- آن دو رکعت اول- مردده بین الظهر و العصر و العشاء، و الأخیرتان- آن دو رکعت دیگر که می خواند- مردّدتان بین العصر و العشاء و الصبح. ۵: صورت پنجم و ششم همین دو صورت است، یعنی مبدأش یا صبح است یا ظهر، ولی در پنجمی و ششمی نمی داند که مسافر بوده یا حاضر، جاهل است و مبدأش صبح است. و إن لم یعلم أنّه کان مسافراً أو حاضراً، أتی بخمس صلوات، فیأتی فی الفرض الأول، که صبح باشد- برکعتین مرددتین بین الصبح و الظهر و العصر، ثمّ أربع رکعات مردّده- چون احتمال دارد این آدم حاضر باشد- بین الظهر و العصر، ثمّ المغرب، ثمّ رکعتین مردّدتین بین الظهر و العصر و العشاء، ثمّ أربع رکعات مردّدتین بین العصر و العشاء. ۶: و إن کان أوّل یومه الظهر، فیأتی رکعتین مردّدتین بین الظهر و العصر، و أربع رکعات مردّده بین الظهر و العصر و العشاء، ثمّ المغرب، ثمّ رکعتین مردّدتین بین العصر و العشاء و الصبح، ثمّ أربع رکعات مردّده بین العصر و العشاء. من تا اینجا فقط متن عروه را خواندم، اما شرحش را الآن می خوانم و من در شرح ثابت کرده ام که در همه اینها ترتیب حاصل است. خلاصه ما تا اینجا تفهیم کردیم که چرا شش صورت است و این را هم تقریبی گفتیم که در اولی چهار نماز، در دومی چهار نماز، در سومی و چهارمی هم سه نماز، در پنجمی و ششمی هم پنج نماز. بررسی فرع اول الفرع الأول: إذا کان حاضراً (یک)، و علم أنّ علیه اثنتین من الخمس(دو، مبدأ فوت هم صبح است)، من صلاه الصبح إلی صلاه العشاء،(برای حفظ ترتیب) فیکفی الاتیان بأربع

صلوات: الصبح، ثمّ رباعیه مردده بین الظهر العصر- این دو نماز-، ثمّ المغرب- این سه نماز-، ثمّ رباعیه مردده بین العصر و العشاء- این چهار نماز، چطور ترتیب حاصل می شود؟ چون باید دو رکعتی بخواند، چهار رکعتی بخواند، سه رکعتی بخواند و باز چهار رکعتی بخواند، در این صورت ترتیب حاصل می شود-،و بذلک یحصل الترتیب، و ذلک لأنّ الفائت لو کان هو الصبح و الظهر، أو الصبح و العصر، أو الصبح و المغرب،أو الصبح و العشاء، أو المغرب و العشاء فقد أتی بالجمیع. پس اگر صبح بوده و ظهر،این آدم خوانده، اگر صبح بوده و عصر،باز هم خواند، اگر صبح بوده و مغرب، خواند، آن دوتا چهار رکعتی در وسط می شود احتیاط. پس اگر یک آدمی اول دو رکعت بخواند،بعداً چهار رکعت بخواند، سپس مغرب را بخواند، بعداً چهار رکعت بخواند، به تمام صور ترتیب حاصل شده است. ممکن است کسی بگوید باید ظهر و عصر کنار هم باشد؟ جوابش این است که آنهم حاصل است، از اولی چهار رکعت ظهر حساب می شود، چهار رکعت بعد از مغرب هم عصر حساب می شود. بقیت هنا صوره واحده و هی أن تکون الفائتتان هما الظهرین معاً، فبما أنّه أتی برباعیه واحده فهی تنطبق علی الظهر، و تبقی العصر بذمّته، فبما أنّه أتی بالرّباعیه بعد المغرب مردّده بین العصر و العشاء فهی تنطبق علی العصر، و یکون ما بینهما صلاه احتیاطیه لتحصیل الیقین ببراءه ذمّته. بررسی فرع دوم فرع دوم این است که این آدم حاضر است، ولی مبدأ فوت ظهر است،اینجا باید چهار نماز بخواندم الفرع الثانی: لو کان حاضراً ولکن بدأ یومه بالظهر وفاتته إثنتان، فعلیه أن یأتی بأربع رکعات مردّده بین الظهر و العشاء، و ثلاث للمغرب، ثمّ باربع رکعات مردده بین العصر و العشاء، ثمّ برکعتین للصبح. چون مبدأش ظهر است فلذا نماز صبح عقب می افتد. و لو أتی بهذه الکیفیه لحصل العلم بالترتیب. و ذلک لأنّه لو کان الفائت هو الظهر و المغرب فقد أتی بهما- چون اول یک چهار رکعتی خواند و سپس مغبر را،-، أو العصر و المغرب- باز ترتیب حاصل شد، چون اول یک چهار رکعت خواند و سپس مغرب را،- فقد أتی بهما، ولو کان هو المغرب و العشاء فقد اتی بهما ،و ذلک لأنّه بعد المغرب صلّی أربع رکعات مردده بین العصر و العشاء. ولو کان الفائت هو الظهرین فقد أتی بهما لأنّه صلّی أربع رکعات تحسب علی الظهر، و صلّی أربعاً بعد المغرب فهی تحسب علی العصر، ثمّ لو کان الفائت إحدی هذه الصلوات الأربع مع الصبح فقد أتی بها مرتباً حیث إنّه اعقب جمیعها برکعتین هی الصبح، و بذلک یعلم أنّ کلمه العشاء الأولی زائده فی کلامه، لأنّه یأتی بعد المغرب برباعیه مردده بین العصر و العشاء. بررسی فرع سوم تا اینجا دو فرع را خواندیم، یعنی این آدم حاضر است و مبدأ فوتش یا صبح است یا ظهر، اگر مبدأ فوتش صبح است، از صبح شروع می کند و اگر مبدأ فوتش ظهر است از ظهر شروع می کند. فرع سوم عین همان دو فرع قبلی است، منتها با این تفاوت که در اینجا این آدم مسافر است نه حاضر.یعنی مبدأ فوتش صبح است و یا ظهر، ولی این آدم مسافر است، در اینجا سه نماز کافی است الفرع الثالث: هو نفس الفرع الأول غیر أنّه کان فیه حاضراً و فی هذا الفرع مسافراً. فیکفی فیه ثلاث صلوات: رکعتان مردّدتان بین الصبح و الظهر و العصر، ثمّ مغرب، ثمّ رکعتان مردّدتان بین الظهر و العصر و العشاء فلو عمل بهذه الکیفیه فقد احرز الترتیب. بیانه: المفروض أنّ أوّل یومه الصبح، فإذا صلّی رکعتین و بعدهما ثلاث رکعات و رکعتین- اول دو رکعت بخواند، بعداً سه رکعت بخواند و بعداً دو رکعت، ترتیب حاصل است- فلو کان الفائت هو الصبح و المغرب ،فقد أتی بهما، ولو کان الفائت هو الظهر و المغرب، فقد أتی بهما، أو العصر و المغرب فقد أتی بهما، ولو کان الفائت هو المغرب و العشاء، فقد أتی بهما لأنّه صلّی رکعتین بعد المغرب مردده بین الظهر و العصر و العشاء، ولو کان الفائت هو الظهرین فالرکعتان الأولی للظهر و الرکعتان الّتی بعد المغرب هی للعصر... بررسی فرع چهارم فرع چهارم،عین همان فرع دوم است،ولی طرف در اینجا مسافر است نه حاضر، منتها مبدأ روزش ظهر است نه صبح، یعنی آن پنج نمازی که می داند از او فوت شده، از صبح به آن طرف است، صبح طرف علم اجمالی نیست،بلکه طرف علم اجمالی از ظهر به بعد است. الفرع الرابع: و هذا الفرع نفس الفرع الثانی غیر أنّه کان هناک حاضراً و فی المقام مسافراً،فإذا کان

أوّل يومه الظهر، يصلّى ركعتين مردّده بين الظهر و العصر و العشاء، ثمّ يأتى بالمغرب، ثمّ بركعتين مرددتين بين العصر و العشاء و الصبح. فلو عمل بهذا النحو فقد حافظ على الترتيب، لأنّه يجب عليه أربع صلوات ثنائيه و واحده ثلاثيه. اين آدم چون مسافر است، فلذا بيش از دو نماز بر گردنش واجب نيست، يا دو ركعتى و يا سه ركعتى،- و قد فات من الجميع اثنتان مردده بينهما. فإذا كان الفائت منه هو الظهر و المغرب، أو العصر و المغرب فقد أتى بهما، ولو كان الفائت هو المغرب و العشاء،فقد أتى بهما لأنّه صلّى بعد المغرب ثنائيه، ولو كان الفائت هو المغرب و العشاء،فقد أتى بهما لأنّه صلّى بعد المغرب ركعتين مردده بين العصر و العشاء و الصبح. ولو كان الفائت هو العشاء و الصبح فالثنائيه الأولى هى للعشاء و الثنائيه الثانيه تنطبق على الصبح. ولو كان الفائت أحد الظهرين و الصبح فقد حصل الترتيب، ولو كان الفائت الظهران فالثنائيه الأولى هى الظهر و الثنائيه الثانيه تنطبق على العصر. بررسى فرع پنجم فرع خامس با فرع سادس در حقيقت در اول مبدأ روزش صبح است،اما در دومى مبدأ روزش ظهر است، در اولى نمى داند كه مسافر است يا حاضر، در دومى هم نمى داند كه مسافر است يا حاضر؟ پنجم و ششم در جايى است كه جاهل به موضوع است، غايه ما فى الباب گاهى مبدأ روزش ظهر است و گاهى مبدأ روزش صبح است، مثلاً جاهل به موضوع است، يعنى نمى داند موقعى كه نماز از من فوت شد،مسافر بودم يا حاضر؟ اما مبدأ روز من صبح است،در اينجا بايد پنج نماز بخوانم، چطور؟ به جهت اينكه اگر مسافر باشد، ترتيب حاصل بشود و اگر حاضر هم باشد، ترتيب حاصل بشود ولذا آمار در اينجا بالاـ مى رود، در سومى و چهارمى به سه تا نماز قناعت كرديم، در اولى و دومى به چهار تا،ولى در پنجمى و ششمى حتماً بايد پنج نماز بخواند كه اگر مسافر باشد، ترتيب حاصل بشود و اگر حاضر هم باشد، باز هم ترتيب حاصل بشود. الفرع الخامس: لو فاتته اثنتان من الصلوات الخمس، ولم يعلم أو أنّه كان مسافراً أم حاضراً،و كان أوّل يومه هو الصبح، فلأجل قضاء مافاته على الترتيب، عليه أن يأتى بالصلوات التاليه: ۱: يأتى بثنائيه مردّده بين الصبح و الظهر و العصر. ۲: يأتى برباعيه مردده بين الظهر و العصر. دو ركعتى قابل انطباق بر صبح است، ولى چهار ركعتى قابل انطباق بر صبح نيست. ۳: ثمّ يأتى بالمغرب. ۴: ثمّ يأتى بثنائيه مردّده بين الظهر و العصر و العشاء. ۵: ثمّ يأتى برباعيه مردده بين العصر و العشاء. و بذلك يكون قد أدّى ما فاته، و فرغت ذمّته، محافظاً على الترتيب. لو فرضنا أنّه كان حاضراً- اين آدم از دو حالت خارج نيست، اگر حاضر بوده، با خواندن پنج نماز كاملاً ترتيب حاصل مى شود و چيزى هم زياد شده - و كان الفائت هو الصبح و الظهر- دو ركعتى و چهار ركعتى كافى است-، أو الصبح و العصر- باز دو ركعتى و چهار ركعتى كافى است-، أو الصبح و المغرب- دو ركعتى است، چهار ركعتى لغو مى شود، بعداً سه ركعتى خوانده-، أو الصبح و العشاء- چون بعد از مغرب يك چهار ركعتى خوانده است- فقد أتى بهما. چرا؟ چون اين آدم اول يك دو ركعتى خواند و سپس يك چهار ركعتى. و لو كان الفائت هو الظهر و العصر، فقد أتى بالعصر برباعيه مردّده بين العصر و العشاء، و كانت صلاه المغرب بينهما زائده. ظهر را هم كه قبلاً خوانده است. و لو كانت الفائت هو الظهر و المغرب فقد أتى بهما- چرا؟ چون يك دو ركعتى خواند و يك چهار ركعتى،اگر ظهر و مغرب باشد، چهار ركعت قبلاً خوانده، سه ركعت هم بعداً،- و لو كان الفائت هو العصر و المغرب فقد أتى بهما- چرا؟ چون چهار ركعت قبلاً خواند، بعد از مغرب هم چهار ركعت خواند-، و كذلك لو كان الفائت هو العصر و العشاء. و لو كان الفائت هو المغرب و العشاء فقد أتى بهما. عين اين مسئله در فرع ششم نيز مى آيد، فرع ششم اين است كه مبدأ روزش ظهر است، بايد پنج تا نماز بخواند، على كلّ تقدير ترتيب حاصل مى شود. چطور؟ اول يك دو ركعتى و يك چهار ركعتى مى خواند، چون اگر ظهر باشد و اين آدم هم مسافر باشد، يك دو ركعتى خوانده، اگر حاضر هم باشد باز يك چهار ركعتى هم خوانده، بعداً مغرب را مى خواند، بعداً يك دو ركعت مى خواند و يك چهار ركعت، كه اگر مسافر باشد، عشا را دو ركعتى خوانده و اگر حاضر باشد، چهار ركعتى خوانده است، بعداً هم دو ركعت نماز صبح مى خواند. بنابراين، تمام اين زحماتى كه صاحب عروه

کشیده،روی یک اساسی که ما آن را قبول نکردیم تا ترتیب لازم باشد. مسئله بیست و سوم تا حال عرض ما این بود که دو رکعت از دو نماز از او فوت شده، ولی الآن می خواهد فرض کند که از این آدم سه نماز فوت شده، عین همین شش صورت در اینجا هم می آید، سه نماز از پنج نماز فوت شده، فلذا عین این شش صورت در اینجا می آید. مثلاً: مبدأ روزش یا صبح است یا ظهر، باز هم در اولی گاهی مسافر است و گاهی حاضر، در دومی هم گاهی حاضر است و گاهی مسافر. ثمّ گاهی جهل به موضوع است،مبدأش یا ظهر است صبح، چون ما مسئله اول را شرح کردیم، دومی را شرح نکردیم، بلکه آن را به ذکاوت شما واگذار نمودیم.

ص: ۱۰۳

آیا در حال جهل هم ترتیب در صلوات غیر مترتبه لازم است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در حال جهل هم ترتیب در صلوات غیر مترتبه لازم است یا نه؟ مسئله بیست و سوم عین مسئله بیست و دوم است،البته با این تفاوت که در مسئله بیست و دوم، دو نماز از او فوت شده، اما در این مسئله سه نماز ازش فوت شده، به نحوی که به دو نماز گفتیم،به همان نحو هم در سه نماز خواهیم گفت،ولذا در جلسه گذشته عرض کردیم که آقایان مسئله بیست و سوم را خودشان مطالعه کنند، چرا؟ چون راه و روش با مسئله بیست و دوم یکی است. المسأله الرابعه و العشرون: إذا علم أنّ علیه أربعاً من الخمس وجب علیه الإتیان بالخمس علی الترتیب و إن کان مسافراً فکذلک قصراً و إن لم یدر أنّه کان مسافراً أو حاضراً أتی بثمان صلوات مثل ما إذا علم أنّ علیه خمساً و لم یدر أنّه کان حاضراً أو مسافراً. باید توجه داشت که مرحوم سید روی مبنای خودش این مسائل را مطرح کرده، چون مبنای ایشان این است که ترتیب در غیر صلوات مترتبه هم لازم است،حتی بین صبح و ظهر ترتیب لازم است. مثال مثلاً،من می دانم که چهار نماز از من فوت شده، اما اولش را نمی دانم،یعنی نمی دانم که اولین صلات از این چهار صلات کدام است، آیا صلات صبح است، یا ظهر است یا عصر و مغرب است یا عشاء؟ خلاصه اولش را نمی دانم،من یقین دارم که چهار نماز از من فوت شده، ولی نمی دانم که اولش کدام است؟ در اینجا سه حالت دارد: الف: گاهی یقین دارم که چهار نماز از من فوت شده و ابتدا را نمی دانم، ولی من حاضر بودم. ب: چهار نماز از من فوت شده، اولش را نمی دانم، ولی من مسافر بودم. ج: چهار نماز از من فوت شده، اولش را نمی دانم،ولی نمی دانم مسافر بودم یا حاضر؟ بنابر اولی، پنج نماز می خواند، بنا بر دومی باز هم پنج نماز می خواند، اما بنا بر سومی هشت تا نماز می خواند تا ترتیب حاصل بشود. اما بنا بر اولی، چهار نماز از من فوت شده، اولش را نمی دانم، من اگر پنج نماز بخوانم، ترتیب حاصل است. چطور؟ از صبح شروع می کنم تا عشاء، اگر اول صبح بوده،در بقیه ترتیب حاصل شده، اگر اول ظهر بوده، باز در بقیه ترتیب حاصل شده است. پس چنانچه این آدم حاضر باشد اگر پنج بخواند، ترتیب حاصل می شود. اما اگر مسافر باشد، پنج تا نماز می خواند، منتها قصراً، یعنی ظهر، عصر و عشاء را قصراً می خواند. اما اگر این آدم نداند که حاضر بوده یا مسافر؟ در این فرض باید هشت نماز بخواند تا ترتیب حاصل بشود. إذا علم أنّ علیه أربعاً من الخمس ، وجب علیه الاتیان بالخمس علی الترتیب لحصوله عندئذٍ، غایه الأمر أنّه تکون إحدی الصلوات شیئاً غیر واجب.- پنج تا نماز می خواند،اما یکی از آنها زائد است- و إن کان مسافرا فکذلک- یعنی پنج تا نماز می خواند- قصراً لحصول الترتیب حینئذٍ. و إن لم یدر أنّه کان مسافراً أو

حاضراً فبما أنّ الظهر و العصر و العشاء مردّده بين الرّباعيه و الثّنائیه- باید سه نماز را دوبار بخواند،مثلاً نماز ظهر را هم اربعاً بخواند و هم قصراً، هکذا نماز عصر و عشاء را، سه نماز اضافه می شود، چرا؟ به جهت اینکه مردد است که آیا حاضر بوده یا مسافر؟-، یضیف علی الخمس ثلاث صلوات أُخری قصراً،فیحصل الترتیب و البراءه الیقینیه، و ذلک بتکریر الرّباعیه بالتمام و القصر و یکون عدد الصلوات ثمانیه. پس اگر چهار نماز از من فوت شده، حاضر باید پنج نماز بخواند، مسافر نیز باید پنج نماز بخواند. اما کسی که مردد بین مسافر و حاضر است، باید هشت نماز بخواند. عیناً مثل همان ترتیبی که در مسئله ی پیش گفتیم. إذا علم أنّ علیه خمس صلوات مرتبه ، و لا یعلم أنّ أوّلها أیّه صلاه من خمس- تا کنون بحث در این بود که از این آدم چهار نماز فوت شده، ولی اینجا پنج نماز از او فوت شده است، در اینجا باید این آدم نه تا نماز بخواند تا ترتیب حاصل بشود. چطور؟- أتی بتسع صلوات علی الترتیب التالی: ۱: أی یصلّی: صبحاً ، و ظهراً ، و عصراً ، و مغرباً ، و عشاء. ۲: ثمّ یصلّی مره أُخری: صبحاً ، و ظهراً ، و عصراً ، و مغرباً. عشا را دیگر نمی خواند. چرا؟ چون اگر آنی که اول فوت شده صبح است، یعنی مبدأ روز فوت صبح است، همان پنج تای اول کافی است، یعنی صبح، ظهر، عصر، مغرب و عشاء. اما اگر آنی که از او فوت شده، مبدأش ظهر است، صبح می شود لغو. آن موقع ظهر است، عصر، مغرب، عشاء و صبح، از دومی صبح اضافه می شود. اما اگر مبدأ فوت عصر باشد، دوتای قبلی لغو می شود، می ماند عصر، مغرب، عشاء، صبح و ظهر، دیگر عصر لغو می شود. اگر آنی که از او فوت شده،مغرب باشد، مغرب است، عشاء، صبح است ظهر است و عصر، دیگر مغرب لغو می شود. متن عروه در متن عروه یک عبارتی است که باید حل بشود و آن این است: و لا فرق بین أن یبدأ بأیّ من الخمس شاء، إلّا أنّه یجب علیه الترتیب- علی حسب الصلوات الخمس- إلی آخر العدد. و المیزان: أن یأتی بخمس و لا لا یحسب منها إلّا واحده، فلو کان علیه أیام أو أشهر أو سنّه و لا یدری أوّل ما فات، إذا أتی بخمس و لم یحسب أربعاً منها، یتیقن أنّه بدأ بأوّل ما فات. می فرماید باید تکرارش به گونه ای باشد که به تمام محتملات، اول را شروع کرده باشد، اگر صبح اول بوده، حساب کند، اگر ظهر اول بوده،حساب کند و هکذا. خلاصه اگر این آدم نه تا نماز بخواند، قطعاً یکی از آنها اول است، بقیه حساب می شود، حتی اگر اولش عشاء باشد، قبلی ها لغو می شود، بعدی ها حساب می شود. حال اگر این آدم می داند که شش تا نماز از او فوت شده، در اینجا باید چند تا نماز بخواند؟ ده تا نماز بخواند، یعنی هر چه عدد برود بالا، از این طرف هم عدد می رود بالا. خلاصه ما تا اینجا دو مسئله را خواندیم، مسئله اول این بود که اگر چهار نماز از او فوت شده، باید پنج تا نماز بخواند. اگر نمی داند که مسافر است یا حاضر؟ باید هشت تا نماز بخواند. اما اگر از این آدم پنج نماز فوت شده،باید نه تا نماز بخواند تا ترتیب حاصل بشود و هکذا. دیدگاه مراجع معاصر ولی مراجع فعلی به این فتوا نمی دهند، یعنی ترتیب را در صلوات غیر مترتبه لازم نمی دانند، چون غالباً مایه عسر و حرج است برای افراد. مسئله ی بیست و ششم حال اگر کسی چندین سال است که گاهی نماز خوانده و گاهی نماز نخوانده، الآن می خواهد نماز ها را قضا کند، ولی نمی داند که چه مقدار نماز از او فوت شده است، در اینجا چه باید کرد؟ اقوال مسئله در اینجا چند قول است: قول اول آن مقداری که مظنون است، آن مقدار را بخواند، مثلاً ظن دارد که دو سال مجموعاً نماز نخوانده، چون گاهی خوانده و گاهی نخوانده و لذا اگر مجموعاً حساب کنیم در حقیقت دو سال می شود که نماز نخوانده، ظنش این است که دو سال نخوانده، قول اول این است که به مقدار ظنِ خودش قضا کند. دلیل قول اول ولی من دلیلی برای این قول پیدا نکردم در حالی که مرحوم صاحب مدارک می فرماید این قول، قول معتبر است و می گوید دلیلش این روایات است فلذا باید دقت کنیم که این روایات دلالت دارد یا نه؟ روایت اسماعیل بن جابر ۱: محمد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن مرازم قال سأل إسماعیل بن جابر أباعبدالله (علیه السلام) فقال:أصلحک الله إنّ علیّ نوافل کثیره، فکیف أصنع؟ فقال:«اقضها، فقال له: إنّها أکثر من ذلک، قال: اقضها قلت (قال)

لا أحصيها، قال توخّ- يعنی کوشش کن، توخّ به معنای کوشش کردن است- » و رواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب و رواه الصدوق فی(العلل) عن أبيه عن علی بن إبراهيم مثله. (۱) آيا از کلمه ی «توخّ» استفاده که ظن کافی است، يعنی به مقداری که ظن به فوت داری کافی است يا ظن کافی نيست بلکه بايد علم پيدا کنی؟ آيا توخّ به مقدار ظن يا توخّ به مقدار قطع؟ يعنی به مقدار ظن به فوت،«توخّ» يا به مقدار قطع به فوت«توخّ». خلاصه اين عبارت مجمل است، فقط می گويد فعاليت و کوشش کن،اما اينکه چه مقدار کوشش لازم است،از اين جهت ساکت است. روايت ديگر از اسماعيل بن جابر ۲:محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيی، عن محمد بن يحيی،عن معاويه بن حکيم، عن علی بن الحسن بن رباط، عن إسماعيل بن جابر، عن أبی عبدالله عليه السلام قال سألته، عن الصلاه تجتمع علی قال:«تحرّ واقضها» (۲) . کلمه ی «تحرّ» نيز به معنای کوشش کردن است،گاهی می گويند:« توخّ»، گاهی می گويند:«تحرّ». اين روايت هم مجمل است،چون نمی گويد تا چه حد کوشش کن،آيا تا حدی که ظن به فراغ ذمه پيدا کنی يا اينکه يقين به فراغ ذمه پيدا نمايی؟ روايت علی بن جعفر ۳: عبدالله بن جعفر فی(قرب الإسناد) عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علیّ بن جعفر، عن أخيه موسی بن جعفر (عليه االسلام) قال:سألته عن الرجل نسی ما عليه من النافله و هو يريد أن يقضی،کيف يقضی؟قال:«يقضی حتّی يری أنّه قد زاد علی ما يری عليه و أتم» (۳) اين روايت دلالت بر قول اول نمی کند، بلکه دلالت بر تحصيل برائت يقينيه می کند که احتياط است، يعنی با قول به احتياط موافق است. ۴: و قد تقدّم حديث عبدالله بن سنان قال:قلت لأبی عبدالله (عليه السلام) أخبرنی عن رجل عليه من صلاه النوافل ما لا يدری ما هو من کثرتها، کيف يصنع؟(يصلی) قال:«فليصلّ حتّی لا يدری کم صلّی من کثرتها فيکون قد قضی بقدر علمه من ذلک». (۴) اگر اين باشد، اين دلالت بر اين قول نمی کند، چون اين روايت می گويد تحصيل يقين کن، يعنی آنقدر بايد نماز نافله بخوانی تا بدانی آنچه از تو فوت شده بياوری، شايد اين آدم دو برابر فائته بخواند تا يقين پيدا کند. بنابراين، صاحب مدارک با اين روايات استدلال کرده و عجيب اين است که آيه الله خوئی هم به اين روايت اشاره کرده و حال آنکه روايات اين باب اصلاً ناظر به اين قول نيست،يعنی اين روايات نمی گويند که ظن به برائت کافی است، بلکه اين روايات يا مجمل است يا دليل بر تحصيل علم است که در حقيقت قول به احتياط است. قول دوم قول دوم، قول صاحب حدائق است، مرحوم صاحب حدائق می فرمايد: «الأحوط التکرار بمقدار ما يحصل معه العلم بالفراغ» و هذا هو خيره صاحب الحدائق حيث قال: و التحقيق أن يقال أنّه لما کانت المسأله غير منصوصه فالواجب فيها العمل بالاحتياط کما أشرنا إليه فی غير موضع ممّا تقدم، و وجه أنّه لا ريب أنّ الذمّه مشغوله بالفريضه بيقين و لا تبرأ إلّا بيقين الأداء من جميع ذلک و حيث کانت الفريضه فی هذه الصوره المفروضه غير معلومه المقدار لکثرتها فيقين البرائه لا يحصل إلّا بالقضاء بما يقابل الکثره الفائته، فإن کان الفائت قد بلغ فی الکثره إلی حدّ لا يدری ما قدره، فينبغی أن يکون القضاء کذلک» (۵) . قول اول اکتفا به ظن کرد، قول دوم نقطه مقابل است و آن اينکه بايد علم به برائت پيدا کنی، ضمناً آن روايات هم تازه اگر دليل بر کفايت ظن باشد در نوافل است، فلذا دليل بر فرائض نمی شود. نوافل حسابش از فرائض جداست، چون ممکن است شرع مقدس در نوافل به ادنی چيز قانع باشد،اين دليل نمی شود که در فرائض هم به ظن اکتفا کنيم. خلاصه اين روايات اولاً دلالت ندارند و اگر هم دلالت داشته باشند، دلالت بر قول دوم دارند نه بر قول اول. ثانياً، بر فرض دلالت، مربوط به نوافل هستند و اين چه ربطی به فرائض دارد؟! قول دوم قول صاحب حدائق است، ايشان می فرمايد اشتغال يقينی، برائت يقينی می خواهد، جناب عالی يقين داری که مقداری از نماز از شما فوت شده، اين علم اجمالی گريبانگير شماست تا جواب قطعی بدهی، يعنی بايد آنقدر نماز بخوانی تا يقين کنی که آنچه فوت شده خواندی. البته اين استدلال، استدلال صاحب حدائق است، صاحب حدائق اخباری است فلذا از اصول خبری ندارد، و حال آنکه جواب اين استدلال روشن است. چطور؟ چون اين علم اجمالی منحل إلی علم يقينی و شک

بـدویّ، این آدم که بیست و چهـار سـالش است و مـدتی را نمـاز نخوانـده، این یـک پـایه یقینی دارد، یقین دارد که یک سال (مثلًا) قطعاً نخوانده هر چند به صورت متفرق، نسبت به بقیه شک دارد،علم اجمالی در اینجا منحل می شود إلی علم تفصـیلیّ و شک بدویّ، آن مقدار که علم دارد قضا می کند، نسبت به مشکوک هم برائت جاری می کند «رفع عن أمّتی ما لا یعلمون» الناس فی سعه ما لا یعلمون. ما در عین حالی که ادله احتیاط را داریم، در کنارش ادله برائت را هم داریم. بنابراین،قول دوم که قول به احتیاط است، چندان قول صحیحی نیست.

ص: ۱۰۴

هر گاه انسان نداند که چه مقدار نماز از او فوت شده، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هر گـاه انسـان ندانـد که چه مقـدار نماز از او فوت شـده، حکمش چیست؟ بحث در این بود اگر کسـی می دانـد که مقـداری نماز از او فوت شـده ولی مقـدار آن را نمی دانـد،در اینجا چه کند؟ اقوال در اینجا چند قول وجود دارد که به ترتیب بیان می گردد. قول اول بایـد به مقـداری نماز بخوانـد که ظن به فراغ پیدا کند، یعنی علم به فراغ لازم نیست، بلکه ظن به فراغ هم کـافی است. دلیل قول اول اینها با روایاتی اسـتدلال کرده بودنـد و ما این روایات را خوانـدیم و معلوم شـد که این روایات هرگز دلالت بر مدعای آنان ندارد، اگر این روایات دلالت هم داشته باشند، بر قول دوم دلالت می کنند بر قول اول، چون ظن به فراغ کـافی نیست. قول دوم قول دوم این است که عمـل به احتیـاط کنـد، یعنی به قـدری نماز بخوانـد تا یقین که آنچه از او فوت شـده انجام داده است. مثال فرض کنیـد مردد است بین یکسال و دو سال، بایـد دو سال بخواند. یا مردد است بین سه و یا چهار سال، بایـد به مقـدار چهار سال نماز بخوانـد و این قول را مرحوم محـدث بحرانی انتخاب کرده است. دلیل قول دوم البته دلیلش هم احتیاط بود. جواب از دلیل قول دوم جواب این دلیل روشن است و آن اینکه احتیاط در جایی است که علم اجمالی به حـالت خود بـاقی بمانـد، در حالی علم اجمالی در اینجا منحل است، من می دانم که یکسالش قطعی است،اما سال بعـدیش شبهـه بـدویه اسـت، قهراً مـورد برائت است. این را هم خوانـدیم. پرسـش آن روایـات را چه کنیم خصوصـاً روایت عبـد الله بن سنـان؟ پاسـخ ناچـاریم که آنهـا را حمل بر اسـتحباب کنیم. چون در شـبهات بـدویه احتیاط مسـتحب است. تا اینجا سه قول را خواندیم، قبول اول ظن به برائت بود، قول دوم یقین به برائت، قول سوم قدر متیقن را می گیرد، نسبت به بقیه برائت جاری می کنـد. قول چهارم قول چهارم این است که می گویند فرق است که این آدم اگر مقدارش را می دانست، بعداً نسـیان رخ داده، اینجا بایـد اکثر را بگیرد، فرض کنید که من می دانسـتم که یکسال است یا دو سال، ولی فراموش کردم فلذا الآن نمی دانم که آیا یکسال بود یا دو سال؟ اگر قبلًا انـدازه و مقـدارش متیقن بود، بعـداً نسـیان رخ داده، اینجا این آدم بایـد احتیاط کنـد. چرا؟ چون اشـتغال یقینی، برائت یقینی می خواهـد. امـا اگر نسـیانی رخ نـداده،بلکه مـدتی بی نمی نماز بوده، الآن نمی دانـد که چه مقـدار بی نماز بوده، آیا یکسال یا دو سال، آنچنان نبوده که قبلًا انـدازه و مقـدارش را می دانست، بعـداً نسـیان رخ بدهد، این گونه نیست، بلکه از همان اول نمی دانـد که یکسال یا دو سال. آنچنان نبود که قبلًا انـدازه اش را می دانست، بعداً نسـیان رخ بدهـد،بلکه از اول نمی دانـد که یکسال یا دو سال؟ می گوینـد در اینجا قـدر متیقن را بگیرد که همان یکسال باشـد. جواب از تفصـیل مـذکور جواب این تفصـیل چیست؟ اگر قبلًا می دانست و نسـیان عارضـش شـده، می گویند واقع برای این آدم منجز

شده، یعنی قبل از نسیان واقع منجز شده و چون قبل از نسیان واقع منجز شده، اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد. بر خلاف آنجایی که از اول مردد است بین یکسال و دو سال، چون در آنجا واقع منجز نشده، از اول بین متیقن و مشکوک، نسبت به مشکوک برائت جاری می کنیم. پرسش پس چرا در اولی می گویند اکثر را بگیرد؟ پاسخ چون واقع منجز شده،یعنی قبل از نسیان واقع منجز شده، و جایی که واقع منجز شد، اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد. پس بحث در این است که مقداری نماز از یک نفر فوت شده، ولی نمی داند که یکسال است یا دو سال، شش ماه است یا یکسال؟ در اینجا سه قول بود،قول اول عمل به ظن می کند، قول دوم احتیاط می کند، قول علمای ما این است که قدر متقین را می گیرد و نسبت به مشکوک برائت جاری می کند. قول چهارم فرق نهاده بین جایی که قبلاً می دانست که چه مقدار فوت شده و بعداً نسیان عارض شده، اینجا باید احتیاط کند. چرا؟ چون قبل از نسیان علم داشته، فلذا واقع منجز شده، چون واقع گریبانش را گرفته، فلذا باید حد اکثر را بگیرد. اما اگر از اول مردد است بین اقل و اکثر، علم پیشینی نبوده که نسیان عارض بشود، در اینجا همان قدر متیقن را می گیرد. فتاوای خاص مرحوم نائینی خدا رحمت کند مرحوم آقای نائینی را، ایشان یک فتاوای خاصی دارد و می گوید اگر من به یک نفر بدهکار باشم، ولی نمی دانم که ده تومان است یا صد تومان؟ می گوید اقل را بدهد. اما اگر بدانم که من به فلانی بدهکارم بما فی الدفتر، و دفتر هم الآن در اختیارم نیست، در اینجا باید اکثر را بدهد، چرا؟ چون علم به دفتر گردنگیرش کرد،این آدم باید یقین پیدا کند عمل بما فی الدفتر کرده است. در اینجا هم می گوید علم پیشین این آقا گردنگیرکرده، نسیان بعدی سبب نمی شود که تنجز قبلی از بین برود. یلاحظ علیه «یشترط فی تنجیز علم الإجمالی بقاء العلم حدوثاً و بقاءً»، باید علم بقاءً هم باشد، حدوثاً کافی نیست، در باب استصحاب فرق بین استصحاب و شک ساری بیان گردید و گفته شد که در استصحاب یقین ما سبق محفوظ است، ولی در شک ساری یقین ما سبق محفوظ نیست مثلاً می دانستم که زید در روز جمعه عادل است، ولی نمی دانم که شنبه هم عادل است یا نه؟ استصحاب عدالت می کنم. یک موقع می دانم که زید روز جمعه عادل است، ولی الآن شک دارم که آیا واقعاً روز جمعه عادل بوده یا من خیال می کردم که عادل است، به این می گویند شک ساری، شک ساری اثر ندارد، نام دیگر شک ساری، عبارت است از: «قاعده الیقین»، چرا شک ساری می گویند: چون این شک به یقین سابق سرایت می کند (الشک الذی سری إلی الیقین). آقایان در علم اجمالی می گویند یشترط فی العلم الإجمالی بقاء العلم حدوثاً و بقاءً. در اینجا حدوثاً علم تفصیلی بوده، اما فعلاً که نسیان رخ داد،این علم منحل است تفصیلی که یکسال است و شک بدوی. خلاصه این تفصیل (که بعضی از شرّاح عروه داده اند) مبنای صحیحی ندارد،خصوصاً باید آقایان فرق بگذارند بین قاعده الیقین و بین استصحاب. یلاحظ علیه:أن النسیان الطارئ و إن کان لا یرفع التکلیف المعلوم حین العلم به،إلّا أنّه یرفع العلم به ویجعله مشکوکاً، فیرتفع تنجزه لأنّ التّنجز منوط بالعلم حدوثاً وبقاء،فإذا ارتفع العلم بطروء النسیان فقد ارتفع التنجّز فیکون الشک فی المقدار الواجب شکاً فی التکلیف الذی هو مجری البراءه» (۱) این جواب از آیه الله حکیم در مستمسک است. خلاصه بحث باید دانست که ما در باب قضای فوائت چهار مسئله داریم: الف: آیا در قضای «فوائت» ترتیب لازم است یا لازم نیست؟ ما در جواب عرض کردیم که گر مترتبتین باشند، ترتیب لازم است،اما گر مترتبتین نباشند مانند نماز صبح و ظهر. در قضا هم ترتیب لازم نیست. این را خواندیم. ب: المضایقه فی الفوائت، آیا اگر چیزی از من فوت شد، واجبی از من فوت شد، باید فوراً انجام بدهم یا من در انجام وظائف توسعه دارم. مثال فرض کنید نماز صبح از من فوت شده، آیا حتماً الآن باید بخوانم یا در مواسعه هستم و می توانم دو روز بعد بخوانم (به شرط اینکه به مسامحه نکشد)؟ این همان مسئله است که می گویند: المواسعه فی القضاء أو المضایقه فی القضاء. به بیان دیگر: آیا شرع مقدس در قضا دست ما را بسته و گفته همین که قضا شد، بدون درنگ و مکث باید فوراً قضا کنی؟ گروهی از علما قائل به مواسعه هستند و گروهی هم قائل به

مضایقه می باشند. ج: لزوم ترتّب الحاضره علی الفائته و عدمه،حاضره باید مترتب بر فائته باشد، یعنی اگر ظهر است و مؤذن می گوید: «الله أکبر»، حق نداری که حاضره را بخوانی، اول باید فائته را بخوانی و سپس حاضره را، مادامی که فائته در ذمه کسی است،حق ندارد که حاضره را بخواند مگر اینکه قضا بشود. پرسش ما الفرق بین المسئله الثانیه و المسئله الثالثه؟ مسئله ثانیه عبارت بود از مواسعه و مضایقه.می گوید باید همه کار ها را رها کرد، به مقدار ضرورت نان خورد و بعداً قضا کرد، گروهی می گویند مواسعه. ما الفرق بین مسئله دوم و بین مسئله سوم که عبارت است از ترتب الحاضره علی الفائته، یعنی اول باید فائته را بخوانی و سپس باید نماز واجب حاضره را بخوانی، این دو مسئله فرقش چیست؟ پاسخ مسئله دوم، وجوبش وجوب تکلیفی است، کار به وجوب شرعی ندارد، آیا اگر کسی نماز قضا گردنش بود،حق دارد به کار دیگر مشغول بشود یا نه؟ فرض کنید ساعت ده صبح است، من حق دارم مشغول مباحثه بشوم در حالی نماز قضا بر گردنم است؟ این بحث وجوب تکلیفی است، یعنی آیا واجب است قضا را بر همه چیز مقدم کنم یا واجب نیست؟ در حالی که مسئله دوم وجوب تکلیفی نیست، بلکه وجوب شرطی است، آیا نماز حاضره شرطش این است که قبلاً فائته را بخوانی،بعد حاضره را و الا اگر فائته را نخوانی، حاضره صحیح نیست؟ پس بحث در دومی، بحث در حکم تکلیفی است و حال آنکه در سومی، بحث،بحث شرطی است که شرط صحت حاضره این است که اول فائته را خوانده باشی. دیدگاه مرحوم آیه الله الحاج سید أحمد زنجانی حتی بعضی از علما مانند مرحوم حاج سید أحمد زنجانی می فرمود احتیاط این است که اگر حتی یک نماز بر گردن انسان است، آن یک نماز را بر حاضره مقدم کند، فلذا نباید دومی را با سومی یکی بگیریم،در دومی، بحث ما بحث تکلیفی است، حتی در ساعت ده هم مطرح است و حال آنکه سومی بحث شرطی است،یعنی در ساعت ده مطرح نیست، سومی وقتی مطرح است که مؤذن بگوید:« الله أکبر» آن وقت این بحث است که آیا حاضره را می توانم بخوانم یا اینکه اول باید فائته را بخوانم؟ بلی، اگر أذان مؤذن شد، هردو مسئله ممکن است مطرح باشد، هم مسئله مواسعه و مضایقه که واجب تکلیفی است که اولاً قضا را بخوانی و هم مسئله دومی مطرح است آیا شرط صحت حاضره،انجام فائته است یا نه؟ پس دو مسئله از دو نظر فرق کرد، اولی بحث تکلیف است،دومی بحث شرط است، ثانیاً، دومی مکانش در جایی است هنوز حاضره نیست چون ساعت ده صبح است، اما دومی و سومی جا ندارد، بلی، اگر اذان گفتند، ممکن است هردو مسئله می تواند مطرح باشد که آیا وجوب تکلیفی است یا نه، وجوب شرطی است یا نه؟ پس تا کنون سه مسئله را گفتیم: الف: آیا بین فوائت ترتیب لازم است یا نه؟ ب: آیا تقدیم فائته بر تمام اعمال از قبیل خوردن، نوشیدن و...، وجوب تکلیفی دارد یا وجوب تکلیفی ندارد، مادامی که نماز قضا بر گردن کسی است،حق مباحث،خواندن قرآن و امثالش را نداری(مگر به اندازه ضروریات) فقط باید قضای فائته را بخوانی، در سومی بحث، بحث شرط است، یعنی اگر مؤذن اذان گفت، آیا حاضره را می توانم بخوانم، یا قبلاً باید فائته را بخوانم؟ عرض کردم که دومی و سومی فرق دارند، دومی در ساعت ده صبح موضوع دارد،اما سومی موضوع ندارد، بلی، بعد از اذان هردو موضوع دارد. المسأله الرابعه: التطوع وقت الفریضه. آیا صحیح است که انسان در وقت وجوب نماز تطوع کند؟ مراد از تطوع نوافل مرتبه نیست، چون نوافل مترتبه اشکال ندارد، آیا انسان می تواند موقع نماز واجب،نماز مستحبی بخواند یا نه؟ البته نوافل یومیه منصوص است،غیر از نوافل یومیه آیا جایز است یا نه؟ روایت داریم که لا تطوع فی وقت الفریضه. المسأله الثانیه:فی المواسعه و المضایقه. بیان صاحب جواهر مرحوم صاحب جواهر در اینجا یک عبارتی دارد که باید بخوانیم أقول: إنّ صاحب الجواهر وصف هذه المسأله بقوله: بأنّها المعرکه العظمی بین الأصحاب، الّتی اختلفت فیها أقوالهم، و تشتّت فیها آراؤهم، حتی أن بعضهم کالسید ضیاء الدّین بن الفاخر و الشیخ نجیب الدین یحیی بن سعید أفتی به مدّه ثمّ رجع عنه إلی عدمه أُخری علی ما حکاه فی غایه المرام، و ما ذاک إلّا لکون المسأله من المعضلات. (۲) و أما الأقوال فقد ذکر العلامه فی مختلف الشیعه أقوالاً

ثلاثه ، غیر أن صاحب الجواهر بسط الکلام فی الأقوال ، و إلیک عصاره ما ذکره من الأقوال: الأول: المواسعه: و وصفه بقوله: هو المشهور بین المتأخرین نقلاً و تحصیلاً هم اجماع محصل و هم اجماع منفول- بل فی الذخیره أنّه مشهور بین المتقدمین أیضا، و نسبه العلامه الطباطبائی (بحر العلوم) فی مصابیحه إلی أکثر الأصحاب علی الاطلاق کنسبته إلی المشهور کذلک فی شرح العوالی، بل فی المصابیح- مال بحر العلوم- أیضا أنّ هذا القول مشهور بین أصحابنا ظاهر فاش فی کل طبقه من طبقات فقهائنا المتقدمین منهم و المتأخرین ، و هو کذلک یشهد له التتبع لکلمات الأصحاب و جاده و حکایه- اگر خود مان گشتیم و جستیم، به آن می گویند: وجاده، اگر دیگری نقل کرد،به آن می گویند: حکایت،- فی الرسائل الموضوعه فی هذا الباب کرساله المولی المتبحر السید العماد أستاذی السید محمد جواد(صاحب مفتاح الکرامه) و الفاضل المحقق المتبحر ملا أسد الله (تستری) و غیرهما من کتب الأساطین المعتمدین کالمختلف و کشف الرموز و غایه المراد و الذخیره و مصابیح العلامه الطباطبائی و نحوها. ثمّ أتی بأسماء ۳۵ فقیهاً من المتقدمین و المتأخرین القائلین بالمواسعه، کما أردفها باسماء عده من المشایخ ممن عاصره أو قارب عصره الذین قالوا بالمواسعه. (۳) این یک قول بود که بیان گردید، سایر اقوال را در جلسه آینده بررسی می کنیم.

ص: ۱۰۵

آیا در قضای نماز فوریت واجب است یا نه ؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در قضای نماز فوریت واجب است یا نه ؟ سخن در این است که اگر کسی نماز قضا بر گردنش باشد، آیا فوریت دارد به معنای مضایقه که باید فوراً به قضای نماز بپردازد (و فقط به اندازه ضرورت حق خوردن و آشامیدن را دارد) یا مواسعه دارد و بهتر است قضا کند،اگر عقب بیندازد مشکلی نیست، و در حقیقت بحث ما در وجوب نفسی و عدم وجوب نفسی است. اقوال مسئله در اینجا هفت تا قول داریم، هر چند مرحوم علامه در مختلف کمتر نقل کرده، اما نسبت به اقوال متأخرین هفت تا قول داریم. قول اول قول اول، قول به مواسعه است که مرحوم جواهر هم سنگینی را روی آن انداخته و از سی نفر فقهای پیشین (قدما) نام می برد که قائل به مواسعه هستند غیر از معاصرین و من قارب عصرهم. قول دوم الثانی: المضایقه. قول دوم، قول به مضایقه است، که جماعتی از متقدمین آن را قائل شده اند و قد سمّاهم فی الجواهر بالقدیمین (مراد از قدیمین، ابن جنید و ابن أبی عقیل) و الشیخین (شیخ طوسی و مفید) و السیدین (سید مرتضی و ابن زهره) و القاضی (ابن برّاج) و الحلّی (إبن ادریس) و الآبی (فاضل آبی که در حقیقت شارح نافع است) و الشیخ ورّام و بعض المحدثین. (۱) و بعض علمائنا المعاصرین. (۲) صاحب حدائق نقل کرده که این بزرگوران قائل به مضایقه هستند. قول سوم الثالث: التفصیل بین المتحده و عدمها، ففی الأولی یقدم الفائت و فی الثانیه له الخیار. (۳) قول سوم روی وحدت و عدم وحدت تکیه می کند،یعنی اگر یک نماز است، در اینجا مضایقه است، این آدم نباید دست به کاری بزند، بلکه فوراً همان یک نماز را بخواند. اما اگر بیش از یک نماز است،در آنجا مواسعه است، ایشان بر وحده الفائت و تعدد الفوائت تکیه می کند. اگر وحدت باشد مضایقه است و اگر تعدد باشد، مواسعه است. قول چهارم الرابع: ما للعلّامه فی المختلف من وجوب تقدیم الفائت إن ذکرها فی یوم الفوات، و استحباب تقدیمها إن لم یذکرها فیه، متحده کانت أو متعدده. (۴) قول چهارم می گوید اگر همان روز فوت یادش آمد که نماز را ترک کرده، مضایقه

است،می خواهد یکی باشد یا متعدد. اما اگر در غیر روز فوت بخاطرش آمد، در این صورت بین وحدت و کثرت فرق نمی کند. بنابراین، قول سوم تکیه کرده بود روی وحدت و کثرت،اما قول چهارم تکیه می کند روی روز تذکر، یعنی اگر روز تذکر با یوم الفوت یکی است، در اینجا مضایقه است، اما اگر روز تذکر غیر از یوم الفوت است، مواسعه است، دیگر وحدت و کثرت فرق نمی کند. قول پنجم الخامس: ما عن ابن أبی جمهور فی المسائل الجامعه: من وجوب الترتیب فی الفائته الواحده یوم الذکر دون غیرها. این قول می گوید اگر یکی باشد و همان روز فوت هم یادش بیاید، یعنی یوم التذکر همان یوم الفوت باشد،اینجا مضایقه است و در غیر این مواسعه می باشد. قول ششم السادس: ما یظهر من ابن حمزه من الفرق بین الفائته نسیاناً و عمداً، فتضیق فی الأولی دون الثانیه. (۵) قول ششم مال ابن حمزه است، ایشان می گوید اگر ناسی باشد مضایقه است، اما اگر عمداً ترک کرده مواسعه است. قول هفتم السابع: ما یظهر من الدیلمی فی التفصیل بین المعیّن عدده من الفائت و مجهوله، فیتضیّق الأول دون الثانی. (۶) قول هفتم می گوید اگر آنچه که فوت شده معین است، در آنجا مضایقه است و اگر معین نیست،در آنجا مواسعه است. پس این مسئله دارای هفت قول است و روایات هم در این زمینه زیاد داریم. مرحوم آیه الله خوئی اول مضایقه را جلو انداخته و حال آنکه ما خیال می کنیم عکس است، یعنی اول باید مواسعه را بیاوریم که مشهور است و بعداً اقوال دیگر را. ادله قائلین به مواسعه ولی قبل از آنکه ادله اجتهادیه را بحث کنیم، باید سراغ قاعده اولیه برویم و ببینیم منهای ادله اجتهادیه، مقتضای اصل و قاعده اولیه چیست.چرا سراغ قاعده اولیه می رویم؟ چون اگر در ادله اجتهادیه به جای رسیدیم «فهو المطلوب»، اما اگر دست ما از ادله اجتهادیه کوتاه شد،اقلاً یک تکیه گاهی داشته باشیم تا به آن تکیه کنیم فلذا قبل از آنکه ادله مضایقه یا مواسعه را بخوانیم، نخست سراغ مقتضای قاعده اولیه می رویم. دیدگاه استاد سبحانی از نظر ما در اینجا اصل عملی برائت است، چرا؟ چون شک داریم آیا علاوه بر وجوب قضا، فوریت هم دارد، اصل وجوب مسلم است، بحث ما در فوریت است «رفع عن أمّتی ما لا یعلمون». در اصل قضا حرفی نیست که قضا واجب است، منتها بحث در وصف وجوب است که آیا فوری است یا فوری نیست، شک در وجوب فوریت داریم، قهراً برائت جاری می کنیم مگر اینکه دلیل بر فوریت داشته باشیم. بعضی گفته اند ما به ادله حرج تکیه می کنیم، چون مضایقه مایه حرج است « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (۷) «مضایقه» مایه حرج است و لذا نباید به مضایقه فتوا داد. ولی استدلال به قاعده حرج درست نیست، چون میزان در حرج شخصی است نه نوعی،وقتی شخصی شد، اگر یک نفر تا پنج نماز بخواند، سختش نیست،تا آن مقدار که برایش مشقت ندارد بخواند و هر موقع که خسته شد، رها کند، قاعده حرج، چون شخصی است، نمی تواند نفی فوریت کند. فلذا این دلیل خوبی نیست، عمده دلیل همان برائت است. تا اینجا اصل را از دیدگاه قائلین به مواسعه خواندیم. اصل از نظر قائلین به مضایقه قائلین به مواسعه می گویند اصل اولیه برائت است. اما گروهی که قائل به مضایقه هستند، می گویند اصل اولی در اینجا احتیاط است نه برائت. دوتا بیان دارند. بیان اول قائلین به مضایقه آنان در بیان اول خود می گویند: «ما نحن فیه» از قبیل دوران الأمر بین التعیین و التخییر است و قانون کلی در دوران امر بین تعیین و تخییر، تعیین است. مثال فرض کنید من نمی دانم کفاره روزه یا کفاره نذر، شصت روز روزه است (ستّین صوماً) معیناً، یا مخیرم بین ستّین صوماً و عتق رقبه؟ آقایان می گویند حتماً ستّین صوماً را بگیرید. چرا؟ چون اگر شصت روز روزه بگیری قطعاً ذمه ی شما بریئ است، اما اگر عتق رقبه کنی،متحمل البرائه است ولذا می گویند إذا دار الأمر بین التعیین و التخییر، تعیین مقدم است، یعنی باید آن فرد محتمل التعیین را بگیرید و محتمل التخییر را رها کنید. «ما نحن فیه» نیز از همین قبیل است، یعنی نمی دانیم که واجب ما صلات فوری است یا واجب ما مخیر است بین صلات فوری و صلات غیر فوری؟ عقل می گوید فوری محتمل التعیین است فلذا آن را بگیرید، تراخی را عقب بینداز، چون او محتمل التخییر است. «ما نحن فیه» را قیاس کرده اند به محتمل التعیین و التخییر، قانون کلی

است که إذا دار الأمر بین التعیین و التخییر، التعیین مقـدم، یعنی محتمل التعیین مقـدم است و محتمل التخییر مقـدم نیست، چون در اولی برائت قطعی است، ولی در دومی برائت مشکوک است. پاسخ از بیان دوم میان «مشـبه» و «مشبه به» از زمین تا آسمان فاصله است، در آنجا که نمی دانسته صوم ستین یوماً است یا مخیر است، صوم ستین یوماً قطعاً مصـداق واجب است،اما عتق رقبه احتمال مصـداقیت را دارد، البته در اینجا هر کدام که قطعاً مصداق است بیاورید، محتمل المصداق را رها کنید. بر خلاف «ما نحن فیه»،چـون در «مـانحن فیه» اگر اول وقت بیـاریم مصـداق واجب است، اگر آخر وقت یـا دو روز بعـد بیـاورم، بـاز هم مصـداق واجب است،غـایه مـا فی الباب در اولی احتمال گناه نیست، اما در دومی احتمال گناه است، قیاس ما نحن فیه با آنجا، قیاس مع الفارق است. چرا؟ چون در آنجا یکی قطعاً مصـداق است، دومی محتمل المصـداق است که مصـداق واجب است یا نه؟ ولی در اینجـا مسلماً هردو نمـاز مصـداق واجب است،اول وقت بیـاورم مصـداق واجب است،چنـد روز بعـدش بیـاورم باز مصـداق واجب است، اول وقت بیاورم مصـداق واجب است،چنـد روز بعـد بیاورم، ذمه ی من بریئ می شود. غایه ما فی الباب بحث مـا در گنـاه و عـدم گنـاه است. پس میـان مقیس و مقیس علیه تفـاوت از زمین تا آسـمان است، آنجا قطعی المصـداق و محتمـل المصـداق است، امـا در اینجـا هردو قطعی المصـداق است،منتهـا تفـاوت در گناه و عـدم گناه است. بیان دوم قائلین به مضـایقه بیان دوم قائلین به مضایقه این است که می گوینـد اگر این آدم اول وقت بیاورد،یعنی فوراً بیاورد، قطعاً خاطرش جمع است، اما اگر عقب بینـدازد و نتواند در آینده بجا بیاورد،مسـلماً چوب و چماق دارد، آدمی که اول وقت بیاورد، خاطرش جمع است، امـا این آدم که عقب بینـدازد، اگر در آینـده توانست بیاورد، ذمه اش بریئ می شود ولی اگر در آینـده نتوانست بیاورد، مثلاً طرف تصادف کرد و موفق به آوردن نشـد، این آدم معاقب است، عقل می گوید نباید عقب بیندازی، چون لعل نتوانی در آینـده قضا کنی.چون ممکن است در آینده صـحیح و سالم نباشـی. بنا براین، چون آینده برای انسان مبهم است، فلذا عقل می گویـد چون آینـده برایت مبهم است پس فوراً بیـاور، اگر آینـده مبهم است و به همـان حالت بودی،مشـکلی نـدارد، اما اگر به همان حالت صـحت و سـلامت نبودی،خداوند عقاب می کند، چرا؟ برای اینکه چرا این آدم اخذ به احتیاط نکرده است. پاسخ از بیـان دوم جواب این بیـان روشن است،و آن اینکه شـما یک اصـلی را گم کردیـد و آن عبارت است از:« أصاله السـلامه فی المسـتقبل»، این یـک اصل عقلائی است و همه مردم روی این اصل عقلائی کار می کننـد، زن و مرد با همـدیگر عقـد ازدواج می بندند، از کجا معلوم که شوهر فردا زنده باشد، مردم با همدیگر معامله نقد و نسیه می کنند، اصاله السلامه جاری می کنیم، اگر در آینـده موفق شـدیم چه بهتر، اگر موفق نشـدیم،عند الله حجت داریم و حجت ما همان اصاله السـلامه است،خدایا من به اصاله السـلامه تکیه کردم و لـذا عقب انـداختم،حجت دارم عنـد الله. اگر آینـده موافق میل ما شـد فبها، اگر در آینده نشد،خدا نباید ما را مواخذه کند، چرا؟ چون تاخیر من عن حجه بوده و آن حجت عبارت است از:اصاله السـلامه فی المسـتقبل. فتبیّن أنّ أصل العملی هو البرائه لا الاحتیاط. چون قائلین به احتیاط دو بیان داشـتند، بیان اول شان این بود که قیاس کردند ما نحن فیه را به دوران امر بین تخییر و تعیین. بیان دوم شان بود که آینـده مبهم است،چون ممکن است این آدم موفق به خوانـدن نماز نشود و این سـبب می شود که در صورت عـدم موفقیت خداونـد عقـاب کنـد. ما در جواب گفتیم این گونه نیست، چون اگر من در آینده موفق شدم فبها المطلوب،اگر موفق نشدم، در پیشـگاه خدا عذر دارم و شـما حق ندارید بگویید که اصاله السـلامه، اصـل مثبت است. چرا؟ چون اصـاله السـلامه، اصـل عملی نیست بلکه اصـل عقلائـی است و اصول عقلائیه مثبتاتش هم حجت است. بحث مـا راجع به اصـل عملی یـا قاعـده اولیه تمـام شـد. اینـک بحث را ادله قـائلین به مواسعه را آغـاز می کنیم. أدله قائلین به مواسـعه قائلین به مواسعه سه نوع دلیل دارنـد. الف: گاهی روایات بالدلاله المطابقیه دلالت بر تاخیر می کند و ناظرند بر اینکه حضـرت نمازش را عقب انداخت. ب: دلیل دوم شان این است که حضرت اجازه می دهد که حاضره را بر فائته مقدم کند،این

دلالتش تضمنی و التزامی است. در قسم اول متن است،می گوید حضرت اجازه تاخیر می دهد. اما قسم دوم ما می بینیم که حضرت با وجود فائته، حاضره را می خواند. ج: در قسم حضرت نافله را بر فائته مقدم کرده است. در دومی واجب را بر فائته مقدم کرده، در سومی مستحب را بر واجب مقدم کرده است. أدله القائلین بالمواسعه إنّ الروایات الداله علی المواسعه یمکن تقسیمها إلی ثلاثه أقسام: ۱: ما یدل بالدلاله المطابقیه علی جواز التأخیر. ۲: ما یدل علی تقدیم الحاضره علی الفائته. مراد از حاضره، نماز واجب است ۳: ما یدل علی تقدیم النافله علی الفریضه الثنائیه. مانند نماز صبح. الدلیل الأول: ما ورد حول نوم النبی (صلّی الله علیه و آله) عن صلاه الفجر و قد وردت هذه الروایه بصور أربع: در یکی از جنگها،یعنی در جریانی که نزدیک بود بین مهاجرین با انصار نزاع و جنگ صورت بگیرد، حضرت در میان آنان آمد و فرمود این دعوا یک دعوای گندیده است، فلذا فرمود باید فوراً حرکت کنید،عده ای گفتند: یا رسول الله! هوا گرم است، حضرت گوش نداد و فرمود باید همین الآن حرکت کنید، چرا؟ حضرت خواست اصلاً این فکر رشد پیدا نکند، چون اگر می ماندند،باز با هم صحبت می کردند، همه حرکت کردند،شب همه اش راه رفتند، سحرگاهان خواستند کمی بخوابند، حضرت به بلال فرمود تو بیدار بمان، و ما را برای نماز صبح بیدار کن. اتفاقاً حضرت با دیگران خوابیدند، خواب بر بلال هم فشار آورد و او را نیز بدون اختیار خوابش برد. حضرت از خواب بیدار شد،دید که آفتاب بیرون آمده، این مطلب هم در روایات ماست و هم در روایات اهل سنت، حضرت رو کرد به بلال و فرمود بنا بود که تو بیدار بمانی. بلال عرض کرد همان خدائی که تو را به خواب برد،مرا هم به خواب برد. عبارت روایت این است: «فعاد نادیه ساعه». روایت عبد الله بن سنان ۱: ما رواه الشیخ باسناده عن الحسین بن سعید، عن النضر بن سوید، عن عبدالله بن سنان، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: سمعته یقول: « إنّ رسول الله(صلّی الله علیه و آله) رقد فغلبته عیناه فلم یستیقظ حتّی آذاه حرّ الشمس- آفتاب بیدارش کرد-، ثم استیقظ ، فعاد نادیه ساعه- نادیه به مجلس می گویند، «فلیدعو نادیه»، یعنی اهل مجلس، حضرت این جمله را به بلال گفت، دو مرتبه به همان خوابگاهش بر گشت، یعنی بلند نشد که نماز بخوانند- ورکع رکعتین ثمّ صلّی الصبح و قال: یا بلال ، مالک؟ فقال بلال: أرقدنی الّذی أرقدک یا رسول الله، قال: و کره المقام و قال: نمتم بوادی الشیطان » (۸) حضرت در اینجا بیدار شد و دوباره به همان خوابگاهش رفت، سپس برگشت و دو رکعت نافله خواند و آنگاه نماز صبح را خواند، اگر واقعاً مضایقه واجب بود، چرا حضرت تاخیر انداخت؟ در روایت دوم دارد که حضرت اصلاً در آنجا نماز نخواند، یعنی همین که بیدار شد، فوراً در آنجا نماز نخواند، بلکه حرکت کرد و در جای دیگر نماز خواند. روایت سماعه بن مهران ۲:روی الکلینی بسند صحیح عن سماعه بن مهران قال سألته عن رجل نسی أن یصلّی الصبح حتّی طلعت الشمس؟ قال: «یصلّیها حین یذکرها فإنّ رسول الله(صلّی الله علیه و آله) رقد عن صلاه الفجر حتّی طلعت الشمس ثمّ صلّاها حین استیقظ و لکنّه تنحّی عن مکانه ذلک ثمّ صلّی» (۹) اصلاً در آنجا نماز نخواند، پس معلوم می شود اینکه می گوید: «یصلّی حین یذکرها»، بیان جواز بود،یعنی هر موقع که به یادش آمد بخواند،ولی بعداً که می گوید اصلاً رسول الله در آن مکان نماز نخواند، در جای دیگر خواند، این بهترین دلیل بر مواسعه است، بقیه روایات را هم در جلسه آینده می خوانیم.

ص: ۱۰۶

آیا در قضای نماز فوریت واجب است یا نه ؟ کتاب الحدود و التعزیرات

موضوع: آیـا در قضـای نمـاز فوریت واجب است یـا نه ؟ بحث ما در باره مواسعه و مضایقه است، آیا با وجود نماز فائته،انسان می تواند حاضـره را بخواند یا فائته بر حاضـره مقدم است؟ ادله قائلین به مواسعه در اینجا هفت قول داشتیم، الآن ادله کسانی را می خوانیم که قائل به مواسعه هستند و می گویند عجله در آوردن فائته لازم نیست، البته نباید انسان نباید نسبت به فائته حالت سستی و اهمال داشته باشـد،اما در اینکه عجله کنـد و همه چیز را ترک کنـد،دلیل بر ای آن نیست،روایاتی که در اینجا داریم فراوان است، دلیـل بر این روایت مهم ترین روایت یا یکی از روایات مهم عمل پیغمبر اکرم است، ایشان در یکی از غزوات که گویا غزوه بنی مصـطلق بود، حضـرت نیمه ی شب خسـته بود و خواست بخوابد، به جناب بلال فرمود که شما بیدار بمانید و ما را در موقع نمـاز بیـدار کن، متأسـفانه بلاـل هم در خـواب رفت و همگـی در خـواب ماندنـد، مـوقعی بیـدار شدنـد که آفتـاب زده،حضـرت رو به بلال نمود و فرمود که چرا خوابیـدی؟ بلال عرض کرد : یا رسول الله! همان خدائی که تو را به خواب برد، مرا هم به خواب برد. این روایت به صورت های مختلف نقل شـده که دو صورتش را در جلسه گذشـته خواندیم و دو صورت دیگرش را در این جلسه می خوانیم. روایت زراره ۱: ما رواه الشهید فی الذکری بسنده الصحیح عن زراره عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: قال رسول الله(صلی الله علیه و آله) : «إذا دخل وقت صلاه مکتوبه فلا صلاه نافله حتّی یبدأ بالمکتوبه» یقول زراره: فقـدمت الکوفه فاخبرت الحکم بن عتیبه- حکم بن عتیبه از فقهای اهل سـنت است، زراره می گوید من کلام امام صادق (علیه السـلام) را به او گفتم و او هم از من قبول کرد- و أصـحابه، فقبلوا ذلک منّی- یعنی با وجود مکتوبه، نوبت به نافله نمی رسد- فلمـّا کـان فی القابل- سال که گـذشت- لقیت أبا جعفر (علیه السـلام) فحـدّثنی أن رسول الله عرس (۱) فی بعض اسـفاره- اگر کسـی نیمه شب وارد بشود، به آن می گوینـد:« عرس» بر وزن «ضـرب» و قـال: «من یکلئنـا؟ -کلأـ یکلأـ بر وزن «منع یمنع» به معنای حافظ و نگهبانی کردن است، چه کسـی از شما حمایت و حفاظت می کند- فقال بلال: أنا. فنام بلال و ناموا حتّی طلعت الشـمس، فقال یا بلال: ما أرقدک؟ فقال:یا رسول الله! أخذ بنفسـی الذی أخذ بأنفاسـکم، فقال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم: قوموا، تحوّلوا عن مکـانکم الّـذی أصـابکم فیه الغفله- اگر واقعاً مضایقه بود، بایـد حضرت نخست نماز قضا را بخوانـد و حال آنکه نخواند و فرمود از این مکان در جای دیگر برویم- و قال یا بلال: أذّن، فأذّن،فصلّی رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)، رکعتی الفجر، و أمر أصـحابه فصلّوا رکعتی الفجر- یعنی نـافله-، ثمّ قـال فصلّی بهم الصـبح» (۲) ایـن روایت از دو نظر دلالت دارد، اولاً، در آن مکان نماز نخوانـد، بلکه در مکان دیگر رفت، در مکان دیگر هم نافله را خوانـد و هم قضا را خواند. پس از دو نظر دلالت دارد، و نافله را هم بر قضا مقـدم کرد. روایت سـعید اعرج ۴: ما رواه سعید الأعرج قال:.سمعت أبا عبدالله علیه السـلام یقول:« إنّ الله أنـام رسوله (صـلی الله علیه و آله و سـلم) عن صـلاه الفجر حتّی طلعت الشـمس، ثمّ قام فبـدأ فصـلّی الرکعتین اللّتین قبل الفجر ثمّ صـلّی الفجر» (۳) البته اینها متناقض هسـتند. چرا؟ چون از برخی اسـتفاده می شود که حضـرت در همان جا نماز قضا را خوانـد،ولی روایت قبلی گفت از آنجا حرکت کرد و در جای دیگر خوانـد. در هر حال این چهار روایت را که ما خوانـدیم،چنـدان با عقائـد شـیعه ساز گار نیست. چرا؟ زیرا ما معتقـدیم که پیغمبر اکرم در حال نوم و غیر نوم آگاهی خود را از دست نمی دهـد، ولی گاهی از اوقات مصالـح ایجاب می کنـد که خـدا پیغمبرش را به خواب ببرد، چرا؟ برای اینکه مردم در حق او غلو نکننـد. فلـذا در اینجا هم بگوییم مصلحت این بود که خداوند منان فرق بگذارد بین حال یقظه و بین حال نوم. چرا؟ لمصلحه. شایـد مصلحت هم به نظر من این باشد که مردم در باره آن حضـرت غلو نکنند و خیال نکنند که او اله و رب است، بلکه او مخلوقی است در اختیار خدا، گاهی از اوقات اختیار را از دستش می گیرد ولذا برخی از روایاتی که دلالت بر سـهو النّبی دارد ماننـد رساله ای که مرحوم حـاج شیـخ محمـد تقی تستری راجع به سـهو النبی و در آنجـا روایـات را جمع کرده،ما می گوییم تمام سـهو النبی اسـهاء است نه سـهو، خلاق متعال روی مصـلحتی اسـهاء کرده،تا مردم در باره پیغمبر اکرم

دچار غلو نباشند. اگر این روایات را رد کردیم که هیچ، اما اگر خواستیم آنها را بپذیریم، توجیهش این است که اسهاء است نه سهو،انماء است نه نوم. الثانیه: صحیحه زراره الطویله روی الکلینی بسند صحیح عن حریز عن زراره عن أبی جعفر (علیه السلام) قال:«و إن خشیت أن تفوتک الغداه إن بدأت بالمغرب فصلِّ الغداه ثمّ صلّ المغرب و العشاء. ابداً بأوّلهما لأنّهما جمیعاً قضاء أیّهما ذکرت فلا تصلّهما إلا بعد شعاع الشمس»قال: قلت: لم ذلک؟ قال:«لإنّک لست تخاف فوتها» (۴) تا اینجا دلالت حدیث روشن است، یادش آمد که دلالت مغرب و عشاء را نخوانده، کی؟ وقتی صبح شده، حضرت می فرماید اگر می ترسی که نماز صبح قضا بشود، حاضره را جلو بینداز، و الا مغرب وعشا را. پس معلوم می شود که یکنوع مواسعه است و شاهد در این جمله است:« أیّهما ذکرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس» یعنی صبر کن تا آفتاب بزند و مقداری هم بلند بشود، آنگاه قضا کن. اگر واقعاً مضایقه بود،همین که نماز صبح را خواند،باید به دنبالش فوراً مغرب و عشا را هم بخواند. ولذا می فرماید صبر کن تا آفتاب بزند و مقداری هم بلند بشود و شعاعش همه جا را بگیرد، آنگاه قضا کن. چرا؟ بخاطر اینکه مبادا شبیه عبد الشمس بشوید. چون آفتاب پرستان موقعی که آفتاب سر می زند در مقابلش خضوع و خشوع می کنند، تو هم اگر همان موقع نماز قضا را بخوانی، نوعی شبیه عبده الشمس شده ای. شاهد دراینجاست که حضرت فرمود کمی صبر کن، تا آفتاب بزند و مقداری بلند بشود بعداً مغرب و عشا را بخوان. قال: قلت: لم ذلک؟ قال:«لأنّک لست تخاف فوتها» چرا عقب بیندازم؟ می فرماید فوتش برای شما قطعی نیست، خدا به شما عمر می دهد، فلذا یکساعت یا دو ساعت صبر کن و سپس قضا کن. و الشاهد فی قوله: «فلا تصلهما إلا بعد شعاع الشمس»، حیث جوّز التأخیر إلی ذهاب شعاع الشمس. الثالثه :موثقه عمار موثقه عمار عن أبی عبدالله (علیه السلام) فی حدیث قال: سألته عن الرّجل تکون علیه صلاه فی الحضر، هل یقضیها و هو مسافر؟ قال:« نعم، یقضیها باللیل علی الأرض- شب که روی زمین قضا می کند.چرا؟ چون شب را بالای شتر نیستند، بلکه از شتر پیاده شدند برای استراحت- فأما علی الظهر فلا،- ظهر به فتح «ظ» به معنای پشت، یعنی نمی تواند قضای نماز خودش را روی شتر بخواند، چرا؟ به جهت اینکه این آدم عاجز نیست، فقط عاجز می تواند پشت شتر بخواند- و یصلّی کما یصلّی فی الحضر» (۵) اگر چهار رکعت فوت شده،در سفر نیز همان چهار رکعت را بخواند،یعنی خیال نکند حالا که در سفر است، فائته را هم دو رکعت بخواند. شاهد در اینجاست که حضرت می فرماید شب روی زمین بخواند اما حق ندارد بر روی شتر نماز بخواند. و قوله علیه السلام:« علی الظهر فلا» یعنی به الحیوانات التی تحمل الأثقال فی السفر. (۶) و قد دلّت الروایه علی رجحان فعل ما یجب علی المسافر من قضاء الحاضره فی اللیل و إن أمکن فی النّهار بعد النزول فی أثناء الطریق- می توانست روز هم بخواند،یعنی از شتر پیاده شود نمازش را بخواند،می گوید روز نخواند، صبر کند تا شب فرا برسد،همیشه که روز بالای شتر که نیست، البته بخش اعظمش را روی شتر و محمل است، اما مقداری هم روز زمین است،می گوید درست نیست که از شتر پیاده شود و نماز بخواند و سپس دوباره سوار شتر شود، بلکه نگهدارد برای شب- ولو کان القضاء فوریاً لما کان التأخیر جائزاً فضلاً عن الرجحان. باید از شتر پیاده شود هر چند روز باشد و نمازش را قضا کند، ولی می گوید این کار را نکند، بلکه صبر کند تا شب فرا برسد، از اینکه اجازه تاخیر می دهد، معلوم می شود که مسئله،مسئله مواسعه است نه مضایقه. روایت عمار بن موسی الرابعه:ما راه الشیخ عن عمار بن موسی، عن أبی عبدالله (علیه السلام): قال: سألته عن الرّجل ینام عن الفجر حتّی تطلع الشمس و هو فی سفر، کیف یصنع؟ أیجوز له أن یقضی بالنهار؟ قال:« لا تقضی صلاه نافله و لا فریضه بالنهار، و لا یجوز له و لا یثبت له، ولکن یؤخّرها فیقضیها باللیل» (۷) حضرت اجازه نمی دهد که از شتر پیاده بشود و در روز بخواند، البته این حمل بر استحباب می شود، چون اجماع علما و فقهاست که بعد از شعاع شمس می تواند قضا کند،این مطلقاً می گوید روز قضا نکند،فقط شب قضا کند،حالا مصلحت در چه بوده، آدم مسافری بوده که مشکلی داشته یا چیز دیگری بوده است؟ فقط خدا می داند. وجه

الـدلاله أنّ الغـالب للمسـافر فی النهـار هو الركوب- روز بالای شتر است- لكن لا فی جميعه بل فی غالبه فهو ينزل فی قسم من النّهار و بما أنّه يكون متعباً فحاول الراوی أن يؤخّر الصـلاه إلی الليل، مع إمكانه أن يقضيها فی النهار، فوافق الإمام (عليه السلام) و قال: « لا تقضـی صـلاه نافله و لا فريضه فی النهار... إلی أن قال: فيقضيها بالليل». پس حمل بر استحباب شد. روايت ابی بصير الخامسه: ما رواه أبو بصـير عن أبی عبـدالله (عليه السـلام) قال: سألته عن رجل نام عن الغداه حتّی طلعت الشـمس؟ قال:« يصـلّی ركعتين- يعنی نافله- ثمّ يصـلی الغداه». (۸) از اينكه اجازه می دهـد كه نافله را قبل از قضا بخوانـد، معلوم می شود كه مواسـعه است نه مضـايقه. روايت عمار السادسه: ما رواه الشـيخ عن عمار عن أبی عبـدالله عليه السـلام قال : «لكلّ صـلاه مكتوبه لها نافله ركعتين إلّا العصـر، فإنّه يقدّم نافلتها فيصيران قبلها، و هی الركعتان اللّتان تمت بهما الثمانی بعد الظهر. اين قسمت از روايات می گويـد هر نمـاز مكتوبه، دو ركعت قبلاً ـ نـافله دارد، ايشان ادعا می كنـد كه هر نماز مكتوبه ای، دو ركعت قبلًا نماز نافله دارد، مگر نماز عصـر، چرا؟ چون آن هشت ركعتی كه شما بعد از ظهر می خوانيد، آن نافله ی نماز عصر نيست، بلكه نافله خود ظهر است،در حقيقت اين حـديث مبنی بر اين است كه هشت ركعت قبل از ظهر نماز می خوانيم،همه ما معتقـديم كه اين نافله ظهر است، می گويـد آن نافله ظهر نيست، بلكه نافله وقت است، آن وقت يک تقضای دارد، وقتی كه موذن گفت: «الله أكبر» لازمه ايـن وقـت اين است كه هشت ركعت نمـاز بخوانـد، بعـد كه نمـاز ظهر می خوانی و بعـد از نمـاز ظهر هشت ركعت نمـاز می خوانی، ما خيال می كنيم كه نافله عصـر است، می گويد آن نافله عصـر نيست، بلكه نافله ظهر است و آن دو ركعتی كه متصل به نافله ظهر است، يعنی هفتم و هشـتم،آن جايگزين دو ركعتی است كه بناست كه هر مكتوبه قبلًا دو ركعت بخوانيم،همين دو ركعتی كه نـافله ظهر است، آخرين ركعـات نافله ظهر است، آن جايگزين دو ركعت نماز عصـر هم است. بنابراين، اگر كسـی بخواهـد اين روايت معنـا كنـد، بايـد از يـک مشت مبانی رفع يـد كنـد، اولاً ما معتقـديم كه هشت ركعت اول نافله ظهر است، هشت ركعت دوم نافله عصـر است،اين فراز روايت می گويد آن هشت ركعت اول، نافله وقت است،بعد از نماز ظهر كه هشت ركعت می خوانيم، آن هشت ركعت نافله ظهر است. چرا نافله عصـر دو ركعت نـدارد؟ می گوينـد همان دو ركعتی كه هشـت ركعت می كند نافله را، آن شما را مغنی می كند از دو ركعتی كه برای عصر می خوانی. مرحوم علامه مجلسی می گويد مراد اين است كه بيان شـد. البته در اين چاپ آل البيت چند توجيه را نقل كرده است و غالباً همه آنها در شـرح تهذيب است «ملاذ الأخيـار فی فهم تهـذيب الأخبـار». اين وجه اول بود كه من آن را نقـل كردم «لكـلّ صـلاه مكتوبه لها نافله ركعتين إلّا العصـر- عصـر چرا نـدارد؟- فـإنّه يقـدّم نافلتهـا فيصـيران قبلهـا، و هی الركعتان اللّتان تمت بهما الثمانی بعـد الظهر» اين جمله را ناچاريم توجيه كنيم و بگوييم هشت ركعت اول مال ظهر نيست، هشت ركعت بعد از «ظهر» مال ظهر است، آن دو ركعت ظهر،جانشين دو ركعت نماز عصـر است. فراز دوم روايت:« فإذا أردت أن تقضـی شـيئاً من الصلاه المكتوبه أو غيرها فلا تصلّ شيئاً حتّی تبدأ فتصـلّی قبل الفريضه الّتی حضرت ركعتين نافله لها، (ثمّ تصلّ الفريضه- اين را در تقدير می گيريم و الا در حديث نيست-) ثمّ أقض ما شئت» (۹) بايـد سه نماز بخوانـد، دو ركعت نافله، بعـداً فريضه و سـپس قضا. اين فراز از روايت سه تا را بيان می كند. بايـد يک جمله ی را مقـدر كنيم،نافله را بخواند، فريضه را بخواند، آنگاه نماز قضا را بخواند. البته علامه مجلسـی چند احتمال داده و اين احتمال اول بود كه من نقل كردم،دلالتش روشن است، چون می گويـد اول نافله را بخوانـد، بعد فريضه را و سـپس قضا را.

ص: ۱۰۷

آيا در قضای نماز فوريت واجب است يا نه ؟ كتاب الحدود و التعزيرات

موضوع: آیا در قضای نماز فوریت واجب است یا نه ؟ در جلسه گذشته راجع به نوم رسول اکرم (صل) عرض کردیم که حتماً مصلحت در این بود که خداوند منان پیغمبر اکرم را به خواب ببرد،تا مردم در باره آن حضرت دچار غلو نشوند، یکی از اصحاب درس یک حدیثی پیدا کرده که از امام صادق (علیه السلام) است و گویا از حضرت سوال می شود و امام وجه آن را این می فرماید که: پیغمبر را به خواب برد تا مردم حکم شرعی نماز فائته را یاد بگیرند، یعنی عملاً ببینند که نمازی از آن پیغمبر فوت شد و حضرت آن را قضا کرد. «نام رسول الله (صلّی الله علیه و آله) عن الصلاه، فقال الله أنا أنیمک و أنا أمیتک فإذا قمت فصلّ لیعلموا إذا أصابهم ذلک کیف یصنعون،لیس کما یقولون إذا نام فیها هلک،و کذلک الصیام أنا ممرق و أصحّک فإذا شفیت فاقضیه» (۱) بحث ما در باره ادله کسانی است که قائل به مواسعه هستند،من دوازده حدیث انتخاب کردم،که مقداری را خواندیم و الآن در حدیث هفتم هستیم. مرحوم ابن طاووس کتابی دارد بنام: «غیاث سلطان الوری» کتابی است که گویا الآن در دست نیست، ولی مرحوم میرزای نوری در کتاب مستدرک الوسائل از آن کتاب نقل می کند، در آنجا این حدیث است: السابعه: ما رواه علیّ بن موسی بن طاووس فی کتابه«غیاث سلطان الوری» عن حریز، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: قلت له: رجل علیه دین من صلاه- یک نمازی بر گردنش است-، قام یقضیه فخاف أن یدرکه الصبح و لم یصلّ صلاه لیلته تلک مراد از صلات لیلته تلک،نافله است، هم یک نماز بر گردنش است و نافله شب را هم نخوانده است، یعنی نماز شب-؟ قال:« یؤخّر القضاء و یصلّی صلاه لیلته تلک» (۲) یعنی نافله شب را جلو می اندازد، اما نماز قضا را بعداً می خواند. اگر واقعاً مسئله، مسئله ی مضایقه بود،نباید حضرت بفرماید نافله را بر قضای واجب ترجیح بدهد. البته اگر من در اسناد این دوازده روایت مناقشه نمی کنم بخاطر این است که حالت تضافر دارند، فلذا اگر در سند برخی از آنها ضعفی باشد، یکدیگر را جبران می کنند. وجه الدلاله أن الظاهر من قوله:«من صلاه ، قام یقضیه» ، هو أنّه فاتته صلاه واحده فی وقت من الأوقات، فلمّا أراد أن یقضیها خاف من أمرین: ۱.أن یدرکه الصبح. ۲.لم یصلّ النوافل اللیلیه. حضرت نافله لیلیه را بر قضای واجب مقدم کرد. الثامنه: ما رواه جابر بن عبدالله (جابر بن عبد الله انصاری)، قال:قال رجل :یا رسول الله ، کیف أقضی؟- چگونه نماز قضا بخوانم- قال (صلی الله علیه و آله و سلم):«صلّ مع کلّ صلاه مثلها» کسانی هستند که دو سال نماز نخوانده اند، الآن که می خواهند قضا کنند، چه رقم قضا کنند؟ صبح دوتا بخوانند، ظهر دوتا بخوانند، عصر هم دوتا بخوانند،یکی ادا و دیگری قضا.-، قیل: یا رسول الله! قبل أم بعد؟ قال (صلی الله علیه و آله و سلم):«قبل» (۳) یعنی قضا را جلو بیندازد، پیداست که مواسعه است، چون می گوید ظهر بخوان و یکدانه هم ظهر، و حال آنکه می تواند تا مغرب چند تا نماز ظهر بخواند و چند تا نماز عصر. می گوید هر نمازی را قبلش یک قضا بخوان، اگر مضایقه هم باشد در این حد است که قضا را بر ادا مقدم کن،اما اینکه هیچ کاری نکن و زندگی را بر خود سخت بگیر و قضاها را انجام بده،یک چنین چیزی نیست. التاسعه:ما رواه الشیخ فی الاستبصار عن فضاله، عن ابن مسکان، عن أبی عبدالله(علیه السلام) قال: «إن نام رجل أو نسی أن یصلّی المغرب و العشاء الآخره هردو نماز را فراموش کرده- فإن استیقظ قبل الفجر قدر ما یصلّیهما کلتیهما- ده دقیقه به فجر مانده که هردو نماز را می تواند بخواند- فلیصلُهما- هردو را بخواند- ، و إن خاف أن تفوته إحداهما- اگر برای هردوتا وقت نیست، بلکه فقط برای یکی وقت است، مغرب را نخواند، فقط عشا را بخواند- فلیبدأ بالعشاء الآخره البته این حدیث قضا نیست، بلکه هردو اداست، چون از نظر فقها نماز مغرب و عشا تا صلات فجر است. البته گروهی می گویند وقت باقی است، این بخش راجع به اداست و کار به قضا ندارد،اگر هردو هست، هردو را بخواند، اگر هردو نیست، یکی را بخوان که همان عشا باشد، چرا؟ چون چهار رکعت به آخر

مانده و آن وقت اختصاصی عشاست- و إن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخره قبل طلوع الشمس» (۴) اول گفت صبح را بخواند، بعداً گفت مغرب وعشا را، اگر واقعاً مضایقه باشد، باید مغرب و عشاء را قبلاً بخواند و بعداً نماز فجر را. فجر را مقدم می کند و آن دوتا را مؤخر. وجه الدلاله أنّه أمره بتقديم الحاضره على الفائته مع سعه الوقت. و الظاهر أنّ التقييد بما قبل طلوع الشمس ليس لأجل المضايقه بل لدفع محذور الكراهه من الصلاه حال الطلوع لئلّا يشبه عمله بعمل عبده الشمس. و يدلّ على ما ذكرنا أيضاً الحديث التالي: العاشره: روى الشيخ في التهذيب عن أبي بصير عن أبي عبدالله(عليه السلام) فيمن نام و لم يصلّ المغرب و العشاء... إلى أن قال: «و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخره قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصلّ المغرب و يدع العشاء الآخره حتّى تطلع الشمس و يذهب شعاعها ، ثمّ ليصلّها» (۵) اگر واقعاً برای دوتا وقت نیست، مغرب را بخواند، عشا را نخواند، بلکه صبر کند تا آفتاب بزند، نورش عالم گیر بشود، آنگاه نماز عشا را بخواند، معلوم می شود اینکه می گوید قبل از طلوع شمس بخواند، بخاطر مضایقه نیست بلکه بخاطر «كراهه الصلاه أمام طلوع الشمس». روایت عیص بن قاسم الحاديه عشره: روى صاحب المستدرك عن كتاب الصلاه للحسين بن سعيد الأهوازي عن صفوان (صفوان بن يحيى)، عن العيص بن القاسم ، قال: سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن رجل نسي أو نام عن الصلاه ، حتّى دخل وقت صلاه أُخرى، فقال: «إن كانت الصلاه الأُولى فليبدأ بها، و إن كانت صلاه العصر فليصلّ العشاء ، ثم يصلي العصر» (۶) حدیث می گوید این آدم خوابید، وقت یک نماز تمام شد و وقت نماز دوم داخل شد، این را چگونه معنا کنیم که وقت یک نماز تمام بشود و وقت نماز دیگر داخل بشود؟ این ظهرین را می گوید،چون ظهر یک وقت فضیلت دارد و آن اینکه سایه به مقدار شاخص بشود،این وقت فضیلت ظهر است، اینکه تمام شد،از نظر اهل سنت وقت اجزا هم تمام است، چون آنها می گویند وقت فضیلت با وقت اجزاء یکی است.«إذا صار ظله نصف الشاخص»)، وقت نماز ظهر تمام است. ما معتقدیم که تمّ فضیله، بقي اجزاءً، راوی تحت تاثیر فتوای اهل سنت بوده ولذا می گوید وقت نماز ظهر تمام شد، وقت نماز عصر باقی است،حضرت قائل به تفصیل است و می فرماید اگر ظهر است، ظهر را بخوان و سپس عصر را بخوان،اگر صلاتی که وقتش تمام است، صلات ظهر است، مهم نیست، ظهر را بخوان بعداًعصر را بخوان. چرا؟ روی مبنای خود مان. که سایه شاخص به اندازه شاخص باشد، این وقت فضیلت است نه وقت اجزاء، راوی تحت تاثیر جو بوده، چون اهل سنت معتقدند که وقت نماز ظهر تمام می شود و قضا می شود ولذا از حضرت سوال می کند ولذا حضرت هم راهنمایی می کند و می فرماید اگر آن نمازی که وقتش تمام شده ظهر است، ظهر را بخوان، بعد عصر را بخوان. اما اگر آن نمازی که وقتش تمام شده عصر است و می ترسید که وقت نماز عصر تمام بشود، آنجا فتوای دیگر می دهد. عن رجل نسي أو نام عن الصلاه ، حتّى دخل وقت صلاه أُخرى ، فقال: «إن كانت(الفائته،اسم كانت) الصلاه الأُولى (یعنی صلات ظهر) فليبدأ بها چرا؟ چون وقت فضیلت گذشته، وقت اجزاء است-، و إن كانت(الفائته) صلاه العصر فليصلّ العشاء ، ثمّ يصلّي العصر». شاهد در این است که حضرت اجازه می دهد که انسان اول واجب را بخواند و بعداً سراغ فائته برود. ولذا مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود اگر ما بخواهیم روایات را معنا کنیم، باید بر فتاوای اهل سنت مسلط بشویم، چون فتاوای اهل سنت قرینه متصله و منفصله است، قرائن منفصله است، مثلاً اگر ما از فتاوای اهل سنت آگاه نبودیم که آنها معتقدند که وقت فضیلت و اجزاء یکی است، اگر از فتاوای آنها آگاه نبودیم، نمی توانستیم این روایت را معنا کنیم. این روایت را که معنا کردیم در اثر آگاهی از فتاوای آنهاست. زیرا آنها می گویند که وقت نماز ظهر «إذا صار ظلّ الشاخص مثله» تمام است، حضرت می فرماید اعتنا به این نکن، بلکه ظهر را بخوان، چرا؟ چون وقت فضیلت تمّ، ولی وقت اجزاء هنو باقی است. اما آن صلاتی که وقتش تمام شده عشا است، یا عصر است، مغرب و عشا را بخوان، بعداً نماز عصر را. حال سراغ روایت دوازدهم

می رویم عبد الله بن جعفر کتابی نوشته بنام: «قرب الإسناد» ایشان در حدود سال: **۲۹۹** فوت کرده، از عبد الله بن حسن نقل می کند، هردو اسم شان عبد الله است، منتها اولی اسم پدرش جعفر و این دیگری اسم پدرش حسن است، دومی هم از جدش نقل می کند که علی بن جعفر باشد ولذا می گویند: قرب الإسناد،چون راه خیلی نزدیک است. البته اولین بار کسی که در قم این مسئله را مطرح کرد، مرحوم آیه الله حجت بود، غالباً خیال می کردند که این علی بن جعفر که در ایران و در شهر مقدس قم مدفون است، همان علی بن جعفر است، ایشان برای اولین بار فرمود:این علی بن جعفر که در شهر قم مدفون است، غیر از علی بن جعفر است که کتاب قرب الإسناد را نوشته است، او (صاحب قرب الإسناد) در نزیکی های مدینه است و قبرش هم تا این اواخر بود، ولی الآن ویران کرده اند،این علی جعفر که در قم است، از اهل بیت است. روایت علی بن جعفر الثانیه عشره: روی عبدالله بن جعفر فی قرب الإسناد، عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر(ع) قال: سألته عن رجل نسی المغرب حتّی دخل وقت العشاء الآخره؟ قال: «یصلّی العشاء ثم المغرب» (۷) البته این روایت طبق اهل سنت است، همین مقداری که آن شفق زائل شد،وقت مغرب تمام شد، مادامی که شفق در مغرب هست، وقت مغرب هم است، هر موقع که شفق زائل شد، وقت مغرب هم تمام است. این روایت علی مذهب اهل سنت است و الا از نظر ما تا نیمه شب وقت هردو باقی است. هذه جمله من الروایات الدالّه علی المواسعه، و الاستقصاء التام یدفعنا إلی ذکر روایات أُخری تدعم مضمون ما سبق؟ و لکن اکتفینا باثنتی عشره روایه تیمناً بهذا العدد ، و هناک روایات أُخری تدل علی المقصود نشیر إلیها فی الهامش. الروایات الأُولی هی: ۱: و عن محمد بن یحیی ، عن محمد بن الحسین ، عن صفوان بن یحیی ، عن العلا، عن محمد بن مسلم قال: سألته عن الرجل تفوته صلاه النهار قال: «یصلیها إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» (۸) ۲: و بإسناده عن الحسین بن سعید ، عن فضاله، عن ابن عثمان ، عن عبدالله ابن مسکان ، عن ابن أبی یعفور قال: سمعت أبا عبدالله(علیه السلام) یقول: «صلاه النهار یجوز قضائها أیّ ساعه شئت من لیل أو نهار» (۹) ۳:و عنه، عن فضاله بن أیّوب، عن القاسم بن محمد جمیعاً، عن الحسین بن أبی العلا، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:« اقض صلاه النهار أیّ ساعه شئت من لیل أو نهار کلّ ذلک سواء» (۱۰) ما مسئله را در حد یک مسئله ی تواتر یا تضافر ثابت کردیم. ادله ی قائلین به مضایقه ما تا اینجا ادله مواسعه را خواندیم، باید ادله مضایقه را هم بخوانیم، آقایانی که قائل به مضایقه هستند، دو دسته روایات دارند، یک دسته روایات شان با آیه کریمه آمیخته شده، «اقم الصلاه لذکری». ظاهراً خداوند منان این خطاب را به موسی بن عمران می کند، یک گروه روایات هم دارند که اصلاً این آیه در آنها نیست ولذا ما روایات اینها را جدا کردیم، روایاتی که آیه در آنها است و روایاتی که این آیه در آنها نیست، چون روایاتی که آیه در آنها است مشکل است، اقم الصلاه لذکری، اولاـ معلوم نیست که جناب موسی مرادش از صلات، صلات یومیه باشد و تازه چه ارتباطی است بین مضایقه و بین اقم الصلاه لذکری؟ اول ما روایات را می خوانیم تا در جلسه آینده ببینیم که توجیه برای آنها داریم. ثمّ أنّ بعض ما ذکرنا من الروایات و إن کان قابلاً للخدشه و النقاش ، و لکن المجموع من حیث المجموع یکفی فی إفاده الیقین بعدم وجوب الفوریه فی القضاء ، و بعد ذلک لندرس أدله القول الثانی. أدله القائلین بالمضایقه استدل القائلون بالمضایقه بالأُمور التالیه: الأول: الروایات الوارده فی تفسیر قوله سبحانه: « أَقِمِ الصَّلَوةَ لِذِکری » و الاستدال بها یتم فی مقامین: المقام الأول: الروایات المشتمله علی الآیه. المقام الثانی: تفسیر الآیه المذکوره. و إلیک الکلام فی کلا المقامین. أما المقام الأول: فإلیک الروایات المشتمله علی الآیه: ۱: صحیحه زراره الوارده فی نوم النبی(ص) عن صلاه الصبح و فیها قوله(ع): «من نسی شیئاً من الصلاه فلیصلّها إذا ذکرها فإنّ الله عزوجل یقول: «و أقم الصّلاه لذکری» (۱۱) ۲: روی ابن أبی جمهور الاحسائی فی ((عوالی اللآلی)) عن رسول الله(صلّی الله علیه و آله) أنّه قال: «إنّ الله تعالی نها کم عن الربا و لاـ یرضاه لنفسه ، فمن نام عن فریضه أو نسیها فلیصلّها إذا ذکرها و لا کفاره له غیر ذلک ، إنّ الله تعالی یقول: « أقم الصّلاه

لذکری ». (۱۲) ۳: روی الشیخ أبو الفتوح فی تفسیره عن قتاده، عن أنس: قال: قال رسول الله(صلّی الله علیه و آله): «من نام عن صلاه أو نسیها فلیقضها إذا ذکرها ، إنّ الله تعالی یقول: « أقم الصلاه لذکری » (۱۳) روایت زراره ۴:ما رواه زراره، عن أبی جعفر(علیه السلام) قال: «إذا فاتتک صلاه فذکرتها فی وقت أُخری، فإن کنت تعلم أنّک إذا صلّیت الّتی فاتتک کنت من الأُخری فی وقت فابدأ بالّتی فاتتک، فإنّ الله عزوجل یقول: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِکْرِ ی» (۱۴) ۱۴ (۱۵)

ص: ۱۰۸

أدله قائلین به مضایقه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله قائلین به مضایقه ادله کسانی که قائل به مواسعه را خواندیم، الآن ادله کسانی را می خوانیم که قائل به مضایقه می باشند و می گویند انسان باید بعد از انجام کارهای ضروری زندگی، مشغول قضای فوائت بشوند، اینها با اموری استدلال کرده اند که بحث ما در امر اول است: امر اول امر اول عبارت است از روایاتی که مشتمل بر آیه ی مبارکه است: «أقم الصلاه لذکری»، در این روایات آمده است: «فلیصلّها إذا ذکرها فإنّ الله عزّ و جلّ یقول : وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِکْرِ ی» (۱) ۱۴ (۲) ما باید در دو مرحله بحث کنیم، یکی اینکه این فقره را معنا کنیم، کدام فقره را؟ فقره ی:«فلیصلّها إذا ذکرها»، دوم اینکه آیه را معنا کنیم و ببینیم که ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به چه مناسبت بعد از جمله ی «فلیصلّها إذا ذکرها» با این آیه استدلال کرده اند. اما فقره اول، قائلین به مضایقه، استدلال با این فقره کرده اند که: «فلیصلّها إذا ذکرها» هر موقع یادش آمد، فوراً بخواند، پس این مضایقه است. ولی اگر انسان بخواهد روایات شیعه را معنا کند، باید از فتاوای علمای اهل سنت مخصوصاً کسانی که معاصر با امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) بوده اند آگاه باشد، اگر از فتاوای آنها آگاه باشد، روایات را بهتر می تواند معنا کند. اهل در دو جا می گفتند نماز نیست،« لا صلاه قبل صلاه العصر و لا صلاه بعد صلاه الفجر إلّا إذا کان بسبب»این استثنا را دارد. در هر صورت اهل سنت یک چنین فتوایی را دارند که «لا صلاه بعد صلاه الفجر و لا صلاه بعد العصر»، این روایات می خواهد آن را بگوید، «فلیقضها إذا ذکرها» یعنی هر موقع یادش آمد قضا کند، خواه قبل از ظهر باشد یا بعد از ظهر،قبل العصر یا بعد العصر، قبل الفجر یا بعد الفجر. این روایات، ناظر است به آن تضییقی است که آنها قائلند، نمی خواهد قول به مضایقه را بگوید و دست طرف را ببندد که بعد از ضروریات زندگی هیچ کاری را شروع نکن مگر نماز قضا، بلکه می گویند شما فرصت دارید «لفی فسحه من القضا إذا ذکرها فلیقضها». اشکال دوم: دوم این است که در خیال بعضی ها این بوده که نماز ظهر را باید موقع ظهر خواند، نماز عصر را هم موقع عصر قضا کرد، مغرب را هم موقع مغرب،عشا را هم موقع عشاء. خلاصه خیال می کردند که قضا با ادا باید هم وقت باشند، فلذا حضرت در نقض این تفکر می فرماید: «فلیصلّها إذا ذکرها» هر موقع یادش آمد، فوراً بخواند، یعنی لازم نیست که وقت قضا با وقت ادا تطابق داشته باشند. پس روایاتی که در جلسه گذشته خواندیم مانند: «فلیصلّها إذا ذکرها» دلیل برای قائلین به مضایقه نمی شوند، چون ناظر به مضایقه نیستند بلکه ناظر به یکی از این دو جهت هستند یا ناظر به هردو جهت است، یعنی یا ناظر است به رد فتاوای اهل سنت که می گویند:« لا صلات بعد صلات الفجر، لا صلاه بعد صلاه العصر». یا ناظر به این است که: لا یشترط التطابق بین وقت القضا و وقت الأداء. المورد الأول: فی قوله علیه السلام: «فلیصلها إذا ذکرها، إلخ» فربما یتبادر إلی الذهن أن الفقره بصدد بیان لزوم الاتیان عند ذکر الفائته. و

الظاهر أنّ المراد به هو تنبيه السائل على عدم اعتبار المطابقه بين الاداء و القضاء فى الزمان، لا لبيان وجوب المبادره فى أول الأزمنه، فلو فاتته فريضه ليليه و ذكرها فى النهار جاز له قضاؤها فيه، ويدلّ على ما ذكرنا من المعنى بعض الروايات منها: أ. ما رواه نعمان الرازى قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكر عند طلوع الشمس و عند غروبها؟قال:« فليصلّ حين ذكره» (۳) معلوم می شود که تطابق لازم نیست «فلیصلّها حین ذکره»،در واقع نظر آن آدم این بود که حین طلوع الشمس حرام است و حین غروب الشمس حرام است، چون شبیه عبده الشمس است،حضرت می فرماید: «الأعمال بالنیات»، یعنی شما همان موقع هم می توانید بخوانید. «فلیصلّها إذا ذکرها»، نمی خواهد مضایقه را بگوید، بلکه می خواهد آن اندیشه را باطل کند که می گوید حرام است موقع طلوع شمس و موقع غروب، حرام نیست،منتها کراهت دارد و کراهتش هم به معنای اقل ثواباً است. فقوله:«فلیصلّ حین ذکره» ناظر به این است که کراهت اشکالی ندارد فقوله:«فلیصلّ حین ذکره»یفید أمرین: ۱: عدم وجوب المطابقه بین زمان الاداء و القضاء. ۲: عدم المانع من القضاء فی هذین الوقتین، و إن دلّ بعض الرّوایات علی کراهه الصلاه فیهما للاجتناب عن التشبه بعبده الشمس. تا اینجا وجه دوم آمد و آن اینکه راوی خیال می کرد، تطابق لازم است، حضرت می فرماید تطابق لازم نیست. اما بخش اول که اهل سنت می گویند در دو صورت نماز نیست، یکی بعد العصر و دیگری هم بعد الفجر. روایت احمد بن أبی نصر و أما ما رواه أحمد بن محمد بن أبی نصر، قال سئل أبو عبدالله (علیه السلام) عن القضاء قبل طلوع الشمس- یعنی بعد صلاه الفجر، قبل از طلوع الشمس، به معنای بعد صلاه الفجر است- و بعد العصر، فقال:« نعم فإقضه فإّنه من سرّ آل محمد» (۴) فهی ناظره إلی ردّ ما علیه العامه من أنّه لا صلاه بعد صلاه الفجر و لا بعد صلاه العصر. ب- ما رواه زراره عن رجل صلّی بغیر طهور أو نسی صلاه لم یصلّها أو نام عنها؟ فقال علیه السلام:«یقضیها إذا ذکرها فی أیّ ساعه ذکرها من لیل أو نهار» (۵) تطابق در وقت لازم نیست،یعنی لازم نیست که ظهر را در موقع ظهر قضا کنید و عصر را هم در موقع عصر و هکذا مغرب، عشاء و فجر. فقوله: « یقضیها إذا ذکرها» إشاره إلی عدم وجوب الموافقه بین زمانی القضاء و الاداء، لا- إلی وجوب الفوریه فی القضاء، مضافاً إلی ما ذکرنا فی الروایه المتقدمه من أنّه لا مانع من أن یقضی بعد صلاه الفجر و بعد صلاه العصر، حیث إنّ العامه یرون أنّه لا صلاه بعدهما. خلاصه این روایات ناظر به دو مسئله است، یا می خواهند بگویند که بعد العصر و بعد الفجر یکی است، یا می خواهند بگویند تطابق بین وقت الأداء و القضاء لازم نیست. فحصیله الکلام أن قوله:« فلیصلّها إذا ذکرها» لیس بمعنی التضییق فی القضاء، و لا کون وقت الذکر وقتاً شرعیاً للقضاء، بل المراد دفع شبهه لزوم الموافقه بین وقتی القضاء و الإداء، أو إلی عدم المانع من قضائها بعد الصلاتین المذکورتین أو بعد طلوع الشمس و غروبها. هذا هو المقام الأول فی الروایات، و الیک الکلام فی المورد الثانی. المقام الثانی: فی تفسیر قوله سبحانه:«أقم الصلاه لذکری» در میان اساتید ما، مرحوم آیه الله حجت در فهم روایات خیلی فوق العاده بود، یعنی روایات را به آسانی معنا می کرد، بیشتر روی روایات کار کرده بود، از این رو خیلی از مشکلات روایات را حل می کرد، باید ببینیم که این جمله که می گوید: « فلیصلّها إذا ذکرها» و اقم الصلاه لذکری»، چه ارتباطی است بین جمله دوم و جمله اول؟ «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ ی» (۶) ۱۴. مال حضرت موسی است و بعید است که نمازی از ایشان فوت بشود تا خداوند بفرماید: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ ی» و این آیه هم در اوائل بعثت نازل شده است و این ناظر است به اینکه حضرت می فرماید: نماز فلسفه اش یاد خداست، حال که فلسفه اش خداست، یاد خدا این زمان و آن زمان ندارد، هر موقع دلت خواست بخوان. می خواهد دست ما را در قضا باز بگذارد، می گوید هدف از نماز یاد خداست، یاد خدا هم مانع از گناه انسان است«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ ی» حالا که واقعاً غرض از نماز یاد خداست،« فلیصلّها إذا ذکرها» هر موقع که دلت خواست بخوان، صبح، شب، ظهر، عصر، قبل الطلوع و بعد الطلوع، قبل العصر و بعد العصر. خیلی معنایش روشن است. اگر جمله اول را قشنگ و خوب معنا کنیم، آیه قشنگ ارتباط پیدا می کند و آن این

است که: « فلیصلّها إذا ذکرها»، چرا « فلیصلّها إذا ذکرها» و چرا قضا وقت معین ندارد؟ چون نماز یاد خداست «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ ی» یاد خدا زمان خاص نمی خواهد. پس این آیه هم تا حدی معنا و ارتباطش برای ما روشن شد. پس امر اول تمام شد. در امر اول یک مشت روایاتی بود که این دوتا جمله در آنها آمده بود:یکی« فلیصلّها إذا ذکرها»، و دیگری: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ ی»، این دو جمله در امر اول آمده بود و ما اینها را معنا کردیم و روشن شد که نه این آیه و نه روایات دلیل بر مضایقه نیستند، بلکه دلیل بر مواسعه هستند، اما به شرط اینکه از فتاوای عامه خبر دار باشیم یا از آن توهم خبردار باشیم که می گفت باید بین وقت قضا و ادا تطابق باشد. الأمر الثانی: صحیحه یعقوب بن شعیب، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: سألته عن الرّجل ینام عن الغداه حتّی تبزغ الشمس-آفتاب بزنده -أیصلّی حین یستیقظ، أو ینتظر حتّی تنبسط الشمس؟ فقال: «یصلّی حین یستیقظ» قلت: توتر أو یصلّی الرکعتین؟ آیا اول نافله را بخواند، چون نماز صبح دو رکعت نافله دارد- قال:«بل یبدأ بالفریضه» (۷) . این روایت متکفل دوتا حکم است، حکم اول اینکه: آیا این آدم که بعد از آفتاب بیدار شد، نماز بخواند؟ حضرت می فرماید هر موقع که از خواب بیدار شد بخواند، قائلین به مضایقه گفته اند این روایت دلیل بر مضایقه است، چون حضرت می فرماید هر موقع بیدار شد بخواند. مسئله دوم این است که آیا فائته را قبلاً بخواند و لو نافله است یا فریضه را؟ حضرت می فرماید فریضه را بر نافله فائته مقدم کند. دومی بحث ما نیست،چون بعداً خواهد آمد، یعنی یکی از بحث های ما این است که آیا فائته را بر نافله مقدم بکنند یا نه؟ دومی محل بحث ما نیست،دومی در بحثش در آینده خواهد آمد،یکی از مسائل ما این است که آیا فائته را بر نافله مقدم بکنند یا نه؟ دومی محل بحث ما نیست، محل بحث ما همان تعبیر اول است که می گوید هر موقع بیدار شد بخواند. ما می گوییم احادیث اهل بیت به هم پیوسته است، شما یک مقدار ابواب مواقیت را مطالعه کنید،روایات داریم که خواندن نماز حین طلوع الشمس و حین غروب الشمس مکروه است، راوی همین را سوال می کند، حضرت می فرماید اشکالی ندارد بخوان، یعنی حرام نیست، حد اکثر اقل ثواباً است، این ناظر به آن است. چون در نظر راوی این است که خواندن نماز موقع طلوع شمس و غروب شمس، یکنوع تشبه به عبده الشمس است، نظرش این بود که حرام است، حضرت می فرماید حرام نیست و انسان می تواند بخواند و هیچ اشکالی هم ندارد ولذا حمل بر کراهت است. می فرماید: « یصلی حین یستیقظ»؟ فقال: «یصلّی حین یستیقظ»، یعنی حرام نیست،البته منافات با روایات هم ندارد که در آن موقع انسان نماز نخواند، حمل بر کراهت می شود. وجه الاستدلال: قوله:« یصلی حین یستیقظ» ولکن الاستدلال غیر تام لما عرفت من أنّ الرّوایه بصدد بیان عدم المنع من الصلاه وقت طلوع الشمس. می خواهد بگوید اشکالی ندارد،این منافاتی هم ندارد که اشکالی نداشته باشد و در عین حال مکروه باشد- و أما قوله:« بل یبدأ بالفریضه» -یک مسئله دیگری است که آیا قضای فریضه مقدم است یا نافله؟ حضرت می فرماید قضای فریضه بر قضای نافله مقدم است- إشاره إلی مسأله أخری و هی تقدیم قضاء الفریضه علی قضاء النافله. دلیل سوم قائلین به مضایقه الثالث: موثقه سماعه بن مهران قال: سألته عن رجل نسی أن یصلّی الصبح حتّی طلعت الشمس؟قال:« یصلّیها حین یذکرها- طرف خیال می کند که این روایت دلیل بر مضایقه است،اما اگر به شأن صدور روایات آگاه بود،این ناظر به همان مسئله است که حین طلوع الشمس نماز مکروه است نه حرام،- فإنّ رسول الله (صلّی الله علیه و آله و سلم) رقد فی صلاه الفجر حتّی طلعت الشمس ثمّ صلّاها حین استیقظ، ولکنه تنحی عن مکانه ذلک ثمّ صلی» (۸) و موضع الاستدلال هو قوله:« یصلّیها حین یذکرها». و یلاحظ علیه: أنّ الرّوایه علی الخلاف أدلّ لأنّ النبی (صلّی الله علیه و آله و سلم) لم یصلّ فی نفس المکان الذی فاتته فیه الصلاه- اولاً حضرت خودش در آن مکان نماز نخواند، ثانیاً، این روایت ناظر به یک مسئله ی دیگری است و آن اینکه اگر در همان موقع هم بخوانی، کار حرامی را انجام ندادی فلذا چوب و چماقی نداری- بل تنحّی عن مکانه و صلّی فی مکان آخر ، و أما قوله: « یصلّیها حین یذکرها» فقد عرفت الغایه من هذه الجمله و هی إفاده أمرین:

أ- عـدم لزوم التطابق بين زمانی الاداء و القضاء. ب- جواز القضاء حين طلوع الشـمس. هر چند مكروه است،اما جايز است. فبما أنّ السائـل تصوّر وجود النهی فی هـذا الوقت تكون الجمله الخبريه وارده موقع رفع توهم الحظر فتفيـد الجواز لا الوجوب. راوی در نظر حرمت بود، حضرت فرمود بخوان،امر عقيب الحظر مفيد جواز است نه وجوب. روايت أبی ولاد الرابع: ما رواه أبو و لاد فی المسافر القاصد المسافه وقد عدل عن قصده ذلک قبل الوصول إلی غايته و قد صلّی قصراً فقد جاء فيه قوله: « و إن كنت لم تسر فی يومک الـذی خرجت فيه بريـداً - بريـد به چهار فرسخ می گوينـد، يعنی اگر شـما چهار فرسخ نرفتيد- فإنّ عليک أن تقضـيی كلّ صـلاه صـلّيتها فی يومک ذلک بالتقصـير بتمام(من قبل {أن} تؤم) من مكانک ذلک، لأنّک لم تبلغ الموضع الذی يجوز فيه التقصـير حتی رجعت فوجب عليک قضاء ما قصـرت،و عليک إذا رجعت أن تتم الصـلاه حتی تصـير إلی منزلک» (۹) فرض كنيـد اين آدم قصد كرده بود كه برود حسن آباد،قبل از آنكه چهار فرسخ برود، از نيت و قصدش بر گشـته، ولی در اين و سط (مثلاً در منظريه) نمازش را قصـر خوانـده بود، حضـرت می فرمايـد اگر قبل از طی كردن چهار فرسخ هر چند به مقصـد نرسيده باشد- از قصد و رأی خود بر گشتی، بايد تمام نماز ها را قضا كنی، قبل از آنكه از آنجا كوچ كنی، آنگاه می فرمايد:« لأنّک لم تبلغ الموضع الـذی يجوز فيه التقصـير حتّی رجعت فوجب عليک قضاء ما قصـرت،و عليک إذا رجعت أن تتمّ الصـلاه حتّی تصـير إلی منزلک». اين روايت، دوتا موضع دارد، اولاً، از نظر فقهی صـحيح است يا نه؟ آن اين است كه فرض كنيـد من قصد داشتم كه بروم تهران، ولی قبل از آنكه چهار فرسخ بروم، در منظريه كه اصلاً نه شهر ديده می شود و نه مسافر،نماز چهار ركعتی را دو ركعت خواندم، كه اگر به سـفرم ادامه داده بودم، مشكلی نبود،آيا اگر كسی قبل از طی كردن مساحت شرعی بر گردد،نماز هايی كه خوانـده باطل است يا نه؟ محل بحث است، اين روايت می گويد باطل است،اين را بايد در كتاب صـلات مسافر بحث كرد،كه اگر انسانی در نيمه راه نماز را شكسـته بخوانـد، ولی قبل از آنكه به چهار فرسـخ برسـد، بر گردد،آيا نماز قصـرش صـحيح است يا بايد اعاده كند؟ اين يک مسـئله است. مسئله دوم اين است كه حضرت می فرمايد قبل از آنكه شما از اينجا كوچ كنيد به جای ديگر، بايد آن نمازتان را قضا كنيد.

ص: ۱۰۹

ادله قائلين به مضايقه كتاب الحدود و التعزيرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:ادله قائلين به مضايقه سـخن در باره ادله قائلين به مضايقه بود، دو روايت ديگر آقايان دارند و آن دو روايت را هم می خوانيم، يكی روايت أبی ولاـد است،ابی ولاـد می گويـد من قصـد كردم كه چهـار فرسـخ را بروم، ولی قبـل از آنكه به چهـار فرسخ برسم، در نيمه راه نماز خواندم و بعد از نماز از تصـميم خود برگشـتم، آيا تكليف من چيست؟ می فرمايد آن نمازی كه خواندی كافی نيست، بايد همان جا نماز تان را تمام بخوانی و بعداً به وطن بر گردی، محل شاهد در اينجاست كه بايد شما در همانجا نماز قضا را بخوانی، اگر واقعاً مواسـعه باشـد، چرا بفرمايـد در همانجا بخوان، بلكه می فرمود بعداً قضا كن. متن روايت أبی ولّاد « و إن كنت لم تسر فی يومـک الـذی خرجت فيه بريـداً فـإنّ عليک أن تقضـيی كلّ صـلاه صـلّيتها فی يومک ذلک بالتقصـير بتمام(من قبل {أن} تؤم) من مكانک ذلک، لأنّک لم تبلغ الموضع الذی يجوز فيه التقصير حتّی رجعت فوجب عليک قضـاء ما قصـرت،و عليک إذا رجعت أن تتم الصـلاه حتی تصـير إلی منزلک». كلمه ی « أمّ و تؤمّ» به معنای «قصـد» است. (من

قبل {أن} تؤم) من مکانک ذلک- یعنی قبل از آنکه از همان مکانت قصد کنی که به وطن بر گردی، نمازت را همانجا بخوان، حضرت توجیه می کند که چرا قضا کند و آن نماز قصر کافی نیست؟ می فرماید- لأنّک لم تبلغ الموضع الذی یجوز فیه التقصیر چون به چهار فرسخی نرسیدی، فلذا نمازی که خواندی کافی نیست، این نماز در صورتی کفایت می کرد که شما به سفر خود ادامه می دادی- حتّی رجعت فوجب علیک قضاء ما قصّرت،و علیک إذا رجعت أن تتمّ الصلاه حتّی تصیر إلی منزلک». این یک دلیل خوبی است برای قائلین به مضایقه. اشکال روایت أبی ولّاد ولی متاسفانه این روایت معرض عنه است، چون احدی از اصحاب بر مفاد آن فتوا نداده است. چرا؟ چون در مقابلش صحیحه زراره داریم. پس اولاً، اشکال این روایت به این است که کسی به آن فتوا نداده. صحیحه زراره است که اگر کسی یک چهار فرسخی را قصد کرد، نمازش را هم در راه قصر خواند، این آدم مقداری که رفت و از وطن دور شد،نمازش را خواند،ولی قبل از آنکه به چهار فرسخ برسد،از نظر و قصدش بر گشت،حضرت می فرماید، همان نمازی که خواندی کافی است،معلوم می شود که حکم ظاهری در آنجا،همین که این آدم نیت کرده تا چهار فرسخ برود،این مجوز این است که نمازش را قصر بخواند، ولو در واقع به چهار فرسخ نرسد، ولذا گر آمدیم این فرد قبل از آنکه به چهار فرسخ برسد، روزه خود را شکست،ولی در مسیر راه از نظر و نیت خود بر گشت،نباید این آدم کفاره بدهد،کأنّه مجرد قصد چهار فرسخ و صورت ذهنی چهار فرسخ، و به تعبیر فقهی تصویر چهار فرسخ، مجوز قصر است هم صلاتاً و هم صوماً، حتی اگر بر گردد،این نمازش نماز واقعی است نه ظاهری، صیامش هم شکسته است. چرا؟ چون مجرد تصمیم چهار فرسخ کافی در قصر است. فإنّ قوله بلزوم القضاء قبل أن یخرج من مکانه دلیل واضح علی المضایقه، ولکنّ الرّوایه غیر معمول بها لعدم وجوب القضاء فیمن قصد المسافه و صلّی فی أثناء الطریق ثمّ عدل عن سفره، و ذلک لصحیحه زراره قال: سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن الرّجل یخرج مع القوم فی السفر یریده فدخل علیه الوقت و قد خرج من القریه علی فرسخین فصلّوا و انصرف بعضهم فی حاجه فلم یقض له الخروج، ما یصنع بالصلاه الّتی کان صلاها رکعتین؟ قال:«تمت صلاته و لا یعید» (۱) الخامس: صحیحه زراره عن أبی جعفر (علیه السلام) أنّه سئل عن رجل یصلّی بغیر طهور أو نسی صلوات لم یصلّها أو نام عنها؟فقال:« یقضیها إذا ذکرها فی أیّ ساعه ذکرها فی لیل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاه و لم یتمّ ما قد فاته فلیقض ما لم یتخوف أن یذهب وقت هذه الصلاه الّتی قد حضرت، و هذه(حاضر ه ای که وقتش تنگ شده) أحقّ بوقتها، فلیصلّها فإذا قضاها فلیصلّ ما فاته ممّا قد مضی، و لا یتطوع برکعه حتّی یقضی الفریضه کلّها» (۲) الظاهر أن هذه الروایه أوضح ما فی الباب، فدلالتها علی المضایقه بوجوه: ۱. قوله:« إذا ذکرها» فلو کان المقصود مجرد بیان القضاء یکفی قوله(یقضیها) من دون حاجه إلیه. ۲.قوله:« فی أیّ ساعه ذکرها من لیل أو نهار» فإنّ التأکید آیه الفوریه. ۳. قوله:« فإذا دخل وقت الصلاه و لم یتمّ ما قد فاته فلیقض ما لم یتخوف أنّ یذهب وقت هذه الصلاه الّتی قد حضرت» فإنّ التأکید علی اتیان الفائته ما دام الوقت باق، آیه المضایقه. ۴. قوله:« و لا یتطوع برکعه حتّی یقضی الفریضه کلّها»- مادامی که نماز قضا بر گردنش است، نباید نماز مستحبی را بخواند- فإن المنع- عن التطوع حتُی برکعه لغایه قضاء الفریضه التی هی أعم من الحاضره و الفائته-آیه المضایقه. کتاب أحکام الصلاه، تقریر آیه الله الشیخ الشریعه الإصفهانی،بقلم تلمیذه الشیخ محمد حسین السبحانی:۲۹۳. ما عرض می کنیم که اولی و دومی علی الظاهر از بیانات دیروز ما روشن شد و آن این است که در ذهن راوی این است که قضا را باید در وقت خودش خواند،مثلاً قضای نماز ظهر را در وقت ظهر، عصر را هم در وقت عصر، غدات را هم در وقت غدات، یک چنین شبهه ای در ذهن راوی بوده، حضرت می خواهد این شبهه را رفع کند، «فلیقضها إذا ذکرها» می خواهد بفرماید توافق در وقت لازم نیست، می گوییم ادا را در وقت می خواندیم، قضا را هم در همان وقت، ممکن است ناظر به رفع این شبهه باشد. «و یمکن» که ناظر به همان فتوای عامه باشد که می گویند:« لاصلاه بعد صلاه الفجر،لا صلاه بعد العصر»، حضرت می

خواهـد بفرمایـد این گونه نیست، بلکه «فلیقضـها إذا ذکرهـا». بنابراین، دو دلیل اولش غالباً مخـدوش است. دو دلیل اول کـدام بود؟ یکی این بود که: «إذا ذکرهـا»، دومی:« من أی سـاعه ذکرهـا من لیـل أو نهار»، این قرینه بر این است که رد آن شـبهه ای است که در ذهن راوی بـود،حضـرت فرمود لازم نیست که ادا و قضـا از نظر وقت یکسـان باشـند. بلی، دوتـای دیگرش خوب است:« فـإذا دخـل وقت الصـلاه و لم یتمّ مـا قـد فـات،فلیقض ما یتخوف أن یـذهب وقت هـذه الصـلاه». این «علی الظاهر» دلیل خوبی است،ولی در مقابـل این دلیـل مـا چهـارده روایت برای مواسـعه داشتیم، آن چهـار روایت قرینه بر این است که حمـل بر اسـتحباب بشود و معنـایش این است که مسـتحب است انسان مادامی که دین بر گردنش است،مشـغول نماز دیگر نباشـد، بلکه آن دین را ادا کنـد. بنابراین،این روایت که ایشان می فرمایـد بهترین روایت است، از نظر ما دوتای اولش اصـلاً دلالت نـدارد، چون بایـد ببینیم که در ذهن راوی چه بوده. بلی، روایت دوم و سوم بـا توجه به روایـات مواسـعه حمـل بر فضـیلت و حمـل بر اسـتحباب می شود و آن این است که ارجح این است که حاضـره را بر فریضه مقدم بدارد. روایت دیگر و إن کنت قد صـلّیت الظهر و قـد فاتتک الغداه فذکرتها فصلّ الغداه أیّ ساعه ذکرتها و لو بعد العصـر و متی ما ذکرت صـلاه فاتتک صـلّیتها ، و قال: إذا نسـیت الظهر حتّی صـلّیت العصـر فـذکرتها و أنت فی الصـلاه أو بعـد فراغـک فانوها الأولی ثمّ صلّ العصـر ، فإنّما هی أربع مکان أربع. و إن ذکرت أنّک لم تصلّ الأولی و أنت فی صـلاه العصـر و قد صلّیت منها رکعتین فانوها الاُولی ثمّ صلّ الرکعتین الباقیتین و قم فصلّ العصر.... الخ» (۳) با این روایت استدلال شده است بر اینکه امام می فرماید: جناب زراره! اگر فراموش کنی که نماز ظهر را بخوانی،یا فراموش کنی که نماز عصـر را بخوانی تا می خواهی بگویی: «السلام علیکم» یادت بیاید که من نماز ظهر را نخوانـدم، حضـرت می فرمایـد این (عصـر) به جـای او(ظهر)، دوم اینکه گفتی: «و الضـآلّین» یـادت آمـد که من ظهر را نخوانـدم، حضـرت می فرمایـد بر گرد، همین را نیت ظهر کن. اگر اسـتدلال با این دو فقره باشـد، این اصـلاً دلالت نـدارد. چرا دلالت ندارد؟ لشـرطیه الترتیب بین الصلاتین،بین ظهر و عصر ترتیب شرط است،این راجع به ترتیب است،کار به فائته و حاضره نـدارد،یا نماز ظهر را نخوانده و نیت عصـر کرده، بعد از سـلام جای او حساب کند، وسط باشد، آنجا حساب کند. این دو فقره دلالت ندارد. بلی، سومی یک کمی دلالت دارد،چون می گوید: «و إن کنت قد ذکرت أنّک لم تصل العصـر حتّی دخل وقت المغرب و لم تخف فوتهـا فصـلّ العصـر ثمّ صـلّ المغرب». اینجا ممکن است بگوییم دلالت کنـد، چون ترتیب لازم نیست، می گوید اول عصر را بخوان، بعداً مغرب را بخوان، از اینکه مقدم می دارد عصر را بر مغرب و حال آنکه ترتیب هم بین آنها لازم نیست،این ممکن است دلیـل مضـایقه باشـد. فإن کنت قـد صـلیت المغرب فقم فصلّ العصـر و إن کنت قـد صـلّیت من المغرب رکعتین ثمّ ذکرت الصر فانوها العصـر ثمّ قم فأتمّه. از این روایت هم ما اسـتحباب را می فهمیم نه لزوم را. در مقابل آن روایاتی که دلالت بر مواسـعه داشت،برخی از این دلالت ندارد، آنکه مترتبین باشد مثل ظهر و عصر. غیر آن را حمل بر استحباب کنیم. المسأله الثامنه و العشـرون: لا یجب تقدیم الفائته علی الحاضره ، فیجوز الاشتغال بالحاضره فی سعه الوقت لمن علیه قضاء ، و إن کان الأحوط تقـدیمها علیها. قبلاً گفتیم ما د راینجا چهار مسئله داریم، دوتا را خواندیم،دوتای دیگر باقی مانده، از آن دوتایی که خوانـدیم،اولی اش عبـارت بود از: لزوم الـترتیب فی الفوائت، آیـا در فوائت ترتیب لازم است یـا نه؟ مـا عرض کردیم اگر مترتبین باشـند، ترتیب شـرط است، اما اگر مترتبین نباشـند مانند مغرب و صبح، ترتیب لازم نیست، مسئله دوم را در این جلسه تمام کردیم که آیا مواسـعه هست یا مضایقه، آیا انسانی اگر نماز قضا بر گردنش باشـد، بایـد همه چیز را ترک کند و مشـغول قضا بشود، یا حالت مواسعه دارد. مسـئله سومی که الآن می خوانیم عبارت است از: تقدیم الفائته علی الحاضره. نماز ظهر وارد شـده، و حـال آنکه من نمـاز صـبح خود را نخوانـده ام، تقـدیم الفائته علی الحاضـره. فرق این مسـئله دوم و سوم را در جلسات گذشـته خوانـدیم و در آنجـا عرض کردیم که روح دو مسـئله یکی است،امـا واقعیت شان فرق دارد، مسئله دوم ناظر به حکم

تکلیفی است،یعنی آیا جایز است که عقب بیندازیم یا جایز نیست، بحث در حکم تکلیفی است، کار به صحت و فساد نماز ندارد، آیا شرعاً من می توانم فائته را عقب بیندازم یا اینکه بعد از ضروریات باید مشغول فائته بشوم، بحث در حکم تکلیفی است،اما در اینجا بحث ما در حکم وضعی است و آن اینکه با وجود فائته اگر من حاضره را بخوانم صحیح است یا باطل؟ مثلاً آقایان می گویند اگر کسی بدهکار باشد و طلبکار هم کنارش طلب خود را بخواهد، اگر نماز بخواند، نمازش باطل است. چرا؟ چون امر به شيء که ادای دین باشد، مقتضی نهی از صلات است. آقایان می گویند فرق مسئله دوم با مسئله سوم این که در دوم،البحث حکم تکلیفیّ، یعنی جواز و عدم جواز، ولی در اینجا بحث در حکم وضعی است که صحت و فساد باشد. ولی به نظر من دوتا مسئله منعقد کردن لزومی ندارد، همان روایات اگر دلالت بر مضایقه و حکم تکلیفی کنند،عرف منتقل می شوند به حکم وضعی. این ما هستیم که حکم تکلیفی را از حکم وضعی جدا می کنیم و می گوییم آن روایات ناظر به حکم تکلیفی است و این روایات ناظر بر حکم وضعی می باشد، اما اگر اینها را به دست عرف بدهیم که مطالعه کنند، اگر روایات مضایقه دلالت شان تام باشد، هم می تواند حکم تکلیفی را برساند و هم حکم وضعی را. تفصیل این مسئله را در جلسه آینده بررسی می کنیم.

ص: ۱۱۰

حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره همان گونه که قبلًا بیان گردید،راجع به قضای صلوات،چهار مسئله وجود دارد، و ما دوتای آنها را خواندیم، مسئله ی اول این بود که آیا بین فوائت ترتیب لازم است یا ترتیب لازم نیست؟ ما به این نتیجه رسیدیم که ترتیب لازم نیست مگر اینکه خود نماز ها مترتبین باشند مانند نماز ظهر و عصر،مغرب و عشا. مسئله دوم این بود که آیا در فوائت مضایقه است یا مواسعه. به این معنا که باید انسان غیر از ضروریات باید مشغول نماز قضا بشود یا اینکه فرصت است،غایه ما فی الباب به اهمال نکشد. مسئله سوم که در جلسه گذشته شروع کردیم و در واقع همانند مسئله پیشین است و آن اینکه آیا فائته را بر حاضره مقدم بکند یا نه؟ مثال مثلاً، کسی هم نماز قضا بر گردنش است و هم نماز واجب بر گردنش واجب شده، آیا فائته را بر حاضره مقدم کند یا تقدم لازم نیست، بلکه طرف می تواند حاضره را بخواند وسپس فائته را قضا کند؟ در حقیقت این مسئله،شبیه مسئله پیشین است،چون در مسئله پیشین محل بحث وجوب تکلیفی بود،ولی در اینجا مسئله وجوب شرطی و وضعی است. به بیان دیگر در مسئله قبلی سخن در باره این بود که اگر نکند، آیا جنهم می رود یا جنهم نمی رود. ولی در اینجا بحث در این است که اگر فائته را نیاورد، بلکه حاضره را آورد،آیا حاضره صحیح است یا صحت حاضره منوط بر این است که قبلاً فائته را بیاورد،بحث ما بحث شرطی است. البته چندان لزومی نداشت که مسئله را به این صورت عنوان کنیم،چون عرف نمی تواند بین این دوتا فرق بگذارد، بلکه عرف روایات اولی را حمل می کنند بر وجوب تکلیفی،این روایاتی که امروز می خوانیم،حمل می کند بر وجوب شرطی. تفریق بین حکم تکلیفی و حکم وضعی البته تفریق بینهما صحیح است،چون گاهی می شود که وضعاً باطل است،اما حرام نیست، مثلاً اگر کسی زن حائض را طلاق دهد، طلاق زن حائض در حال حیض حرام نیست،اما باطل است. تفریق بینهما است. «علی کلّ تقدیر» باید خود مسئله را مطالعه کنیم که آیا

اگر کسی فائته بر ذمه اش است، آیا حتماً باید فائته را جلو بیندازد یا می تواند حاضره را بخواند؟ فرق بین دو مسئله شما می توانید بگویید بین این مسئله و مسئله قبلی، عموم و خصوص مطلق است، این در جایی است که وقت نماز حاضره داخل شده،مؤذن بگوید: «الله اکبر»، نماز صبح هم بر گردن من است، آیا فائته بر حاضره مقدم است یا نه؟ در حالی که مسئله قبلی هم این صورت را می گیرد و هم ساعت ده را می گیرد،آیا من می توانم ساعت ده به کار دیگر مشغول بشوم یا حتماً باید فائته را بخوانم؟ قائل به مضایقه می گوید حق اشتغال به کار دیگر نداری و بایدحتماً نماز قضا را بخوانی. اما قائل به مواسعه می گوید شما می توانید کار دیگر هم انجام بدهید. پس مسئله قبلی اعم است و این مسئله اخص. إذا علمنا هذین الفرقین که اولی بحث تکلیفی است،دومی بحث وضعی است. ثانیاً، روشن شد که بحث در اولی بحث اعم است، یعنی حتی موقعی را می گیرد که وقت حاضره وارد نشده مثلاًـ هنوز ساعت ده قبل از ظهر است،اما دومی در جایی است که وقت حاضره وارد شده است. توجه به دو مقدمه برای اینکه آقایان از واقع این روایات آگاه شوند،ما دوتا مقدمه را ذکر می کنیم. مقدمه اول مقدمه اول این است که باید بدانیم «لکلّ صلاه وقتان، وقت الفضیله،و وقت الإجزاء. إذا زالت الشمس دخل الوقتان إلّا أنّ هذه قبل هذه». نماز ظهر یک وقت فضیلت دارد که همان اول ظهر است تا موقع ظل و سایه شاخص به اندازه خود شاخص بشود، این وقت فضیلت نماز ظهر است. یک وقت اجزاء دارد، وقت اجزاء اول ظهر است تا چهار رکعت به غروب مانده، آن یکی وقت فضیلتش است و این دیگری وقت اجزائش. و هکذا برای نماز عصر یک وقت فضیلت داریم و یک وقت اجزاء، وقت فضیلت «أن یصیر ظلّ الشاخص مثلی الشاخص»، دو برابر شاخص بشود، بین یک برابر و دو برابر، وقت فضیلت عصر است. اما وقت اجزاء،چهار رکعت از اول زوال را رها کن، وقت اجزاء است تا غروب شمس. عین این مطلب را در مغرب و عشاء داریم،مغرب وقت اجزاء دارد «إذا غربت الشمس»، اگر احتیاط کنیم،حمره مشرقیه هم زائل بشود، این وقت اجزاء است، وقت فضیلتش تا زوال حمره مغربیه است،در واقع یک ساعت و ربع بیشتر طول نمی کشد، این وقت فضیلتش است، اما وقت اجزاء، از اول مغرب است تا چهار رکعت به نصف شب مانده که آن چهار رکعت مخصوص نماز عشاست. اما فضیلت نماز عشاء، فضیلت نماز عشا از زوال حمره ی مغربیه است تا ثلث اللیل، وقت اجزائش هم تا نیمه شب است و علی قول تا فجر است. نماز صبح هم یک وقت فضیلت دارد و یک وقت اجزادارد،وقت فضیلتش مادامی حمره مغربیه شروع نشود، وقت فضیلت نماز صبح است، از اول طلیعه است تا حمره زائل نشود، از حمره تا طلوع فجر هم بینهما وقت اجزائش است. بنابراین، کسانی که می خواهند در این روایات قضاوت کنند، باید مبنای شیعه را بدانند که شیعه برای هر نمازی وقت فضیلت و وقت اجزاء قائل است،یعنی هم برای ظهر و عصر و هم برای مغرب و عشا و هم برای نماز صبح. دیدگاه اهل سنت در جمع بین الصلاتین اهل سنت غالباً به این مبنای ما معتقد نیستند، یعنی آگاه نیستند، خیال می کنند ما که جمع بین الصلاتین می کنیم،یکی را در وقت می خوانیم، دیگری را در غیر وقتش می خوانیم، خیلی از این جمع بین الصلاتین هراس دارند،خیال می کنند که اولی در وقت است و دومی در خارج وقت،البته روی مبنای خود شان حق دارند که هراس داشته باشند،زیرا آنها بین اجزاء و فضیلت قائل به تفریق نیستند، بلکه معتقدند که وقت اجزاء و فضیلت ظهر تا شاخص است و بعد از شاخص نماز ظهر قضا می شود ولذا اگر کسی بخواهد در اول وقت بین الصلاتین جمع کند،می گویند این چه نمازی است که شما می خوانید و چه کاری است که شما انجام می دهید. اگر از مبنای اهل بیت آگاه باشند که إذا زالت الشمس دخل الوقتان إلّا أنّ هذه قبل هذه، فرق بگذارد بین وقت اجزاء و وقت فضیلت،می داند که نماز ما هردو در وقت است،«غایه ما فی الباب» یکی در وقت فضیلت است و دیگری در وقت اجزاء است نه وقت فضیلت. خاطره به یاد ماندنی من در حدود بیست سال قبل در شام برای زیارت رفته بودم و یک تاجر سنی در حج با ما رفیق شد و به ما علاقمند بود، تا حدی نسبت به اهل بیت هم علاقمند بود، وقتی که در شام به مغازه

ایشـان رفتم و ایشـان هم ما را دیـد، شب ما را دعوت کرد، وقتی وارد منزل ایشان شـدم، دیـدم که ما شاء الله علمای شام را هم دعوت کرده اند(بر جسته ها را)، آنها همین مسئله را مطرح کردند که شما چطور جمع بین الصلاتین می کنید، یکی در وقت است و دیگری خارج وقت است، من گفتم شـما قبول دارید که پیغمبر اکرم در عرفات هردو نماز را جمع کرد و خود شما هم در عرفـات جمع می کنیـد؟ باز قبول داریـد که پیغمبر اکرم در منا جمع کرد و شـما هم در منا جمع می کنیـد؟ چطور در آنجا نمی گویید یکی در وقت است و دیگری خارج وقت؟ معنا ندارد که پیغمبر اکرم نماز عصر را در خارج وقت بخواند،همانطور که عمل پیغمبر اکرم را توجیه می کنیـد، باید کار ما را هم توجیه کنید،یعنی فرق بگذارید بین وقت اجزاء و وقت فضـیلت. در جمع بین الصـلاتین یکی وقت فضـیلت است، دیگری اجزاء است، شـما که تفریق می کنید، البته شـما هردو را در وقت فضیلت می خوانید، اما یک نکته است و آن اینکه این اصرار شما بر تفریق سبب شده است که غالب جوانان شما تارک الصلاه بشوند. چرا؟ چون ظهر نمـاز خوانـد، هنوز دو ساعت نگذشـته که بایـد دوباره دست از کار بکشـند و بیاینـد برای نماز. شـما به مکه و مدینه نگاه نکنید، آنجا زور پشت سـرشان است، اما اگر جاهای دیگر مانند لبنان و امثالش بروید، بخاطر همین تفریق، بسـیاری ازجوانان اهل سـنت تارک الصلاه شده اند فلذا بهتر است که شما بخاطر ترک مستحب،واجب را حفظ کنید، شما بخاطر حفظ مسـتحب، واجب را ترک می کنیـد. گفتم رسول الله!- علاـوه بر منـا و عرفات- در حـدود بیست و یک روایت داریم بلکه هم بیشتر، که رسول خـدا جمع بین الصـلاتین من غیر سـفر و لا بطر و لا وهب و لا مرض. گفتنـد: بلی، جمع، ظهر را نگهداشت تا چهار رکعت به وقت عصـر مانده، ظهر را خواند، پشت سـرش هم عصر را خواند، یعنی صبر کرد تا چهار رکعت به وقت عصر بمانـد، که ظل شاخص کم کم شـروع کنـد به افزایش،چهار رکعت ظهر را خوانـد و بعداً عصـر را، فکلّ صـلّی فی وقته. گفتم عجب، پیغمبر می گویـد که چرا گفتنـد جمع کردی؟ فرمـود: لئلاـ یحرج علی أمته،جمع کرد که مردم در حرج نباشـند، این جوری که شـما می گویید حرج است، که می تواند آخرین وقت روز ظهر را درک کند،و اولین وقت عصـر را درک کند،این دوتا را جفت هم بکند،این مشکل تر است، مجلس کم کم به آخر رسید و همگی متفرق شدیم. «علی ای حال» مقدمه اول این است که مـا وقت فضیلت و وقت اجزاء قـائلیم، ونمـاز هـای مـا همه اش در وقت است. مقـدمه دوم مقـدمه دوم برای فهم این روایات،عمل مردم و سـیره مردم است، سـیره در آن زمان بر تفریق بود حتی شیعه هم سیره اش بر تفریق بود، در عصر ائمه اهل بیت سـیره بر تفریق بود، یعنی مثـل دیگران، ظهر را می خواندنـد و سـپس دنبـال کـار خود شـان می رفتنـد،بعـداً دوباره بر می گشـتند برای نماز عصـر، مغرب را می خواندند و سـپس دنبال کار خود شان می رفتند و در موقع نماز عشا بر می گشتند، سیره بر همین بود. حال که این دو مقـدمه فهمیده شد، وقت آن رسـیده که روایات را شـروع کنیم، تا ببینیم که آیا این روایات دلیل بر مقصود اینها است که فائته را باید مقدم بر حاضره کنیم، یا دلیل بر مقصود اینها نیست؟ با توجه به دو مقدمه خواهیم دید که روایـات دلالت بر مقصود اینها نـدارد. روایت عبیـد بن زراره ۱: مـا رواه القـاسم بـن عروه عن عبیـد بن زراره عن أبیه عن أبی جعفر(علیه السـلام) قـال: «إذا فاتتـک صـلاه فـذکرتها فی وقت أُخری- أی فی وقت صـلاه الأـخری-، فـإن کنت تعلم أنّک إذا صلّیت التی فاتتـک کنت من الأُـخری فی وقت- اگر می دانی که چنانچه فائته را بخوانی، حاضـره از کف و دسـتت نمی رود- فابـدأ بـالتی فاتتـک ، فـإنّ الله عزّوجـل یقول «أقم الصّـلاه لـذکری» و إن کنت تعلم أنّـک إذا صـلّیت التی فاتتـک، فاتتک الّتی بعدها-یعنی نماز دوم فوت می شود- فابدأ بالّتی أنت فی وقتها- حاضره را بخوان- واقض الأُخری» (۱) بررسی سند روایت این روایت از نظر سند مشکلی ندارد، چون بقیه کسانی که در سند این روایت واقع شد ه اند، همگی روشن هستند، فقط کسی که روشن نیست، قاسم بن عروه است، شیخ مفیـد در مسائل ساقانیه توثیقه کرده است. علاوه براین، مشایخ از او نقل روایت کرده انـد،ماننـد ابن أبی عمر، بزنطی و ابن أبی فضّـال و حسین بن سعید، علیّ بن مهزیار، ایشان یکصـد و بیست و پنـج روایت در

کتب اربعه دارد، فلذا نمی شود گفت که این آدم موثق نیست. علاوه براینکه مفید توثیق کرده،این همه مشایخ که از ایشان نقل روایت می کنند، دیگر نسبت به او جای بحث باقی نمی گذارد. مستدل به این فراز روایت جسبیده: و الشاهد فی قوله: «أنّک إذا صلّیت الّتی فاتتک کنت من الأُخری فی وقت- اگر فائته را بخوانی،حاضره وقتش از کف نمی رود- فابدأ بالّتی فاتتک»، مستدل می گوید: حیث أمر بتقدیم الفائته علی الحاضره إذا کان الوقت وسیعاً- به شرط اینکه تقدیم فائته، سبب قضای حاضره نشود- و هذا مما لا کلام فی دلاله الروایه علیه. ولی این آقا که با این روایت استدلال کرده، معلوم می شود که تاریخ فقه را بلد نبوده،اگر تاریخ فقه را می دانست،این دو مقدمه ای که من گفتم را می دانست، هرگز با این روایت استدلال نمی کرد. چرا؟چون مراد از این فائته، فائته ی فضیلت است، یعنی وقت فضیلت فوت شده نه وقت اجزاء، قبلًا عرض کردیم که در سابق نماز بر تفریق بود، این آدم بخاطر فراموشی نتوانست نماز ظهر را در وقت فضیلتش بخواند تا اینکه ظل شاخص به اندازه شاخص رسید، آن موقع یادش آمد که نماز ظهر را نخوانده، حالا شاخص دو برابر می شود، حضرت می فرماید اگر وقت فضیلت دومی وسیع است، ظهر را بخوان. ناچاریم که ما به آن بزنیم. إنّما الکلام فی تعیین المراد من الوقت فی قوله:«فی وقت» فان المراد هو وقت الفضیله لا وقت الإجزاء، و معنی ذلک أنّه لو کان وقت الفضیله ضیقاً، تقدّم الظهر علی الغداه. این را نباید به ظهرین بزنیم، باید این را غدات و ظهر بزنیم و به غدات و عصر بزنیم، نه به ظهرین،چون در ظهرین روی مبنای شیعه تا چهار رکعت به غروب مانده، نماز اداست، آن این است که حضرت می فرماید شما که نماز صبح در گردنت است، در روایت هم نداریم که ظهر فوت شده، چون روایت می فرماید: «إذا فاتتک صلاه فذکرتها فی وقت أُخری-نمی گوید ظهر، این را بزنید به صلات صبح،می گوید صلات صبح بر گردنم است،نماز ظهر هم وقتش داخل شده. حضرت می فرماید مادامی وقت ظهر فضیلتش از کف نمی رود، نماز صبح بخوان، اما اگر دیدی که چنانچه نماز صبح را بخوانی وقت فضیلت ظهر از دست می رود، ظهر را بخوان،غدات را بعداً بخوان- فالرّوایه علی الخلاف أدّل-أیّ علی خلاف المقصود أدلّ- این صبح و ظهر را می گوید نه ظهرین را، چون ظهرین تا چهار رکعت به غروب مانده باشد، ظهر را باید مقدم کند، چرا؟ چون وقت اجزاء باقی است، معلوم می شود که این نماز صبح است و نماز ظهر، می گوید اگر فضیلت وسیع است، صبح را جلو بینداز، و الا ظهر را بخوان، بعداً غدات را. إنّما الکلام فی تعیین المراد من الوقت فی قوله:«فی وقت» فان المراد هو وقت الفضیله لا وقت الإجزاء، و معنی ذلک أنّه لو کان وقت الفضیله ضیقاً، تقدّم الظهر علی الغداه لئلّا یفوت وقت فضیله الظهر و علی هذا فالروایه علی الخلاف أدلّ،فالمراد من الوقت فی الروایه هو وقت الفضیله لا- وقت الإجزاء فقد فصّل الإمام بین بقاء وقت الفضیله تقدّم الفائته أعنی الصبح- و عدم بقائه فتقدم الحاضره، فقد قدّم الحاضره علی الفائته مع بقاء وقت الإجزاء-حضرت حاضره را بر فائته مقدم کرد، کی؟ جایی که وقت فضیلت از کف می رود، اما وقت اجزا باقی است، این خودش بر خلاف مقصود دلالت می کند- لأنّ المفروض أنّ وقت الإجزاء للحاضره أوسع من وقت الفضیله، فإن وقت الفضیله یتمّ بصیروره الظل مثله و لکن وقت الاجزاء باق إلی قبل الغروب- حضرت می فرماید اگر می بینید که سایه یک برابر می شود، حاضره را بخوان نه فائته را،این علی خلاف المقصود أدلّ- فلدلاله الروایه علی جواز تقدیم الحاضره أظهر. پس استدلال خصم مبنی بر این است که وقت را وقت اجزا گرفته، جواب ما این است که مراد از این وقت، وقت فضیلت است نه وقت اجزاء. چرا؟ چون اگر آن شرائط حاکم را در نظر بگیریم، شیعه هم عملاً- تابع آنها بود و لو فتوای غیر این است،این وقت فضیلت است،این بر خلاف مقصود شما ادل است،با اینکه وقت اجزا باقی است، حضرت می فرماید حاضره را بخوان و فائته را عقب بینداز.

حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره بحث در باره «تقدیم الفائته علی الحاضره» است و ما گفتیم که نسبت به مسئله قبل اخص و مطلق است، فرض کنید که وقت نمازی وارد شده،اما در عین حال یک نمازی در ذمه ی ما است، آیا تقدیم فائته بر حاضره لازم است یا لازم نیست؟ البته مسئله قبلی اعم بود، تقدیم الفائته علی کلّ الأشیاء حتی الصلاه و غیر الصلاه،اما این فقط یک مسئله ی خاصی است که اگر حاضره ای است، فائته هم داریم، آیا فائته را بر حاضره مقدم بکنیم یا نه؟ ادله قائلین تقدیم حاضره بر فائته گروهی معتقدند که ما باید مقدم کنیم، ادله کسانی که می گفتند تقدیم لازم نیست خواندیم،الآن سراغ دلایل کسانی هستیم که می گفتند حاضره بر فائته مقدم است، فعلاً حدیث دوم را می خوانیم، چون حدیث اول را قبلاً خواندیم. روایت ابی بصیر ۲: ما رواه أبو بصیر، قال: سألته عن رجل نسی الظهر حتی دخل وقت العصر ، قال: «یبدأ بالظهر، و کذلک الصلوات الّتی تبدأ بالّتی نسیت إلّا أن تخاف أن یخرج وقت الصلاه فتبدأ الّتی أنت فی وقتها ثمّ تقضی التی نسیت» (۱) با این حدیث استدلال شده است بر اینکه حضرت فائته را بر حاضره مقدم شمرده است. اما اولی «نسی الظهر» در حالی که وقت عصر وارد شده. حضرت می فرماید نماز ظهر را مقدم بدار،این فقره اول است. فقره دوم مثال ندارد، بلکه به صورت قانون کلی می فرماید، اولی مثال دارد و می گوید:« نسی الظهر حتّی دخل وقت العصر»،می فرماید: اول ظهر را بخواند و سپس عصر را. ولی در فقره دوم ضابطه می گوید بدون مثال،« و کذلک الصلوات تبدأ بالّتی نسیت إلّا أن تخاف أن یخرج وقت الصلاه- بترسید که وقت حاضره خارج بشود، در این صورت- فتبدأ الّتی أنت فی وقتها ثمّ تقضی التی نسیت». با این حدیث استدلال کرده اند بر تقدیم فائته بر حاضره. بیان استاد سبحانی ما عرض کردیم اگر بخواهیم روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) را درک کنیم و بفهمیم، باید از فتاوا و سیره مسلمانان در عصر امام صادق و امام باقر (علیهما السلام) آگاه شویم، اگر از آنها آگاه شویم، این مسئله خیلی روشن می شود که ارتباطی به مسئله حاضره و فائته ندارد. اما اولی که می گوید ظهر را فراموش کردم، وقت عصر داخل شد، مراد از این «وقت» وقت فضیلتش، وقت فضیلت ظهر موقعی است که شاخص سایه اش به مقدار یک شاخص بشود، بعداً تا دو برابر شدن، وقت فضیلت عصر است، حضرت می فرماید اگر ظهر را فراموش کردی و حال آنکه وقت عصر داخل شده، ظهر را مقدم کن، چرا؟ «لکونهما مترتبین»، اینها ترتب دارند، ارتباطی به حاضره و فائته ندارد و مرادش هم از وقت، وقت فضیلت است نه وقت اجزا. و الا وقت اجزا همان چهار رکعت به آخر وقت مانده، آن مسلماً مال عصر است. مراد این است که اگر نماز ظهر را نخواندی،وقت فضیلت عصر داخل شد، چون وقت اجزاء ظهر باقی است، و لو وقت فضیلتش سپری شد،اما وقت اجزائش باقی است، و اینها مترتبین هستند، حتماً باید ظهر را بر عصر مقدم کنیم. سألته عن رجل نسی الظهر حتّی دخل وقت العصر-أی وقت فضیله العصر، یک کلمه ی فضیلت عصر را در تقدیم می گیریم-، قال: «یبدأ بالظهر». فقره دوم: «و کذلک الصلوات الّتی تبدأ بالّتی نسیت إلّا أن تخاف أن یخرج وقت الصلاه فتبدأ الّتی» فقره دوم مربوط است به جایی که مترتبین نباشند، مثل اینکه نماز صبح را فراموش کرده و او در وقت فضیلت ظهر است، یعنی هنوز سایه شاخص به اندازه شاخص نشده، یادش آمد که نماز صبح را نخوانده، حضرت می فرماید نماز صبح را بخواند. چرا؟ چون وقت فضیلت ظهر وسیع است، یک ساعت طول می کشد، دو رکعت نماز را جلو بینداز، زیرا جمع کن بین تقدیم الفائته و الفضیله. بلی، اگر می بینید که فضیلت ظهر به آخر می رسد، در این صورت ظهر را بخوان و سپس صلات غدات را بخوان. فقره دوم را چنین معنا کنیم «و کذلک الصلوات الّتی تبدأ بالّتی نسیت- یعنی نماز صبح، کی؟ موقعی که وقت فضیلت ظهر هم وسیع است- إلّا أن

تخاف أن يخرج وقت الصلاه- أی وقت فضیله الصلاه، در تمام اینها کلمه ی فضیلت مقدر است، در این صورت- فتبدأ الّتی أنت فی وقتها ثم تقضی التی نسیت» قضا در اینجا قضای اصطلاحی نیست، قضا یعنی انجام دادن،«و قضاهنّ سبع سموات»، أی خلقهنّ سبع سموات، کلمه ی قضا در لغت عرب به معنای انجام کار است مع اتقان. بنا براین، این روایت ارتباطی به قضای فائته به آن معنا ندارد،در دومی دارد،اما در اولی ندارد، اولی مترتبتین است، خود حضرت هم مثال زده،دومی مثال نزده فلذا نمی توانیم حمل کنیم بر ظهرین، بلکه باید حمل کنیم بر یکی از اینها، نماز غدات است، صبح در ظهر است، یا نماز عصر است و آن در مغرب است، حضرت می فرماید: اگر وقت مغرب وسیع است، اول عصر را بخوان و سپس مغرب را، اگر وقت مغرب وسیع نیست، شما اول مغرب را بخوان، بعداً عصر را، مراد از مغرب وقت فضیلتش است،و آن ذهاب الحمره المغربیه است. ما رواه أبو بصیر، قال: سألته عن رجل نسی الظهر حتّی دخل وقت العصر- أی دخل وقت فضلیه العصر، شکی که مراد از جمله ی «دخل وقت العصر»وقت فضیلت عصر است- ، قال: «یبدأ بالظهر».چرا؟ چون هنوز وقت فضیلت عصر موافق با وقت اجزای ظهر است، چون وقت اجزا نگذشته، فلذا می فرماید ظهر را بر عصر مقدم کن، آنگاه یک ضابطه کلی بیان می کند و می گوید:« و کذلک الصلوات الّتی تبدأ بالّتی نسیت إلّا أن تخاف أن یخرج وقت الصلاه أی وقت فضیله الصلاه-فتبدأ الّتی أنت فی وقتها ثمّ تقضی التی نسیت»»، این معنای روایت است، برای شق دوم دوتا مثال زدیم، اولی غدات بود با نماز ظهر، مثال دوم عبارت بود از «عصر» نسبت به مغرب. الفقره الثانیه: « و کذلک الصلوات الّتی تبدأ بالّتی نسیت إلّا أن تخاف أن یخرج وقت الصلاه فتبدأ الّتی أنت فی وقتها ثمّ تقضی التی نسیت» فهی محموله علی مثل صلاه الغداه إذا ذکرها و هو فی وقت فضیله الظهر، فإن کان وقت الفضیله وسیعاً تقدم الفائته و إن کان ضیّقاً یقدّم الظهر علی الفائته ثمّ یأتی بالّتی الصلاه الّتی نسیها، فإنّ تقدیم الحاضره علی الفائته لأجل درک وقت فضیله الحاضره وقت حاضره ضیق شده- دلیل علی الخلاف (أی علی خلاف مقصود المستدل) دلالت می کند. معلوم می شود که میزان این است که تا وقت فضیلت نگذشته، فائته را بیاورد، اما اگر می بیند وقت فضیلت می گذارد، اول حاضره را بعداً فائته را،این بر خلاف مقصود دلالت می کند و می گوید اول حاضره را بیاور، بعداً فائته را، تمام کلمه ی وقت در این روایات، وقت اجزا نیست، بلکه وقت فضیلت است. و مثل ذلک إذا تذکر فی وقت فضیله المغرب فوات العصر، فیقدم الفائته إلّا إذا لزم من تقدیمها خروج وقت الفضیله فیقدم المغرب علی الفائته مع بقاء وقت الحاضره إلی نصف اللّیل. روایت سوم،کسانی که می گویند حتما باید فائته را بر حاضره مقدم کنید،توجه به شرائط و اوضاع روایت ندارند، همینطور ظاهر روایت را گرفته اند و استدال کرده اند. روایت عمرو بن یحیی الروایه الثالثه: روی عمرو(معمر) بن یحیی قال: سألت أبا عبدالله(ع) عن رجل صلّی علی غیر القبله ثمّ تبینت القبله و قد دخل وقت صلاه أُخری؟ قال: «یعیدها قبل أن یصلّی هذه التی قد دخل وقتها» (۲) این روایت مترتبتین را می گوید مثل ظهرین، مثلاً نماز ظهر را بر غیر قبله خوانده، وقت نماز عصر هم وارد شد، چون وقت هردو باقی است، اجزا باقی است و مترتبتین است، حتماً باید ظهر را جلو بیندازد. بلی، اگر مترتبتین نبود، حتمیت و لابدیت نداشت، ولی چون مترتبتین است، حتماً باید ظهر را بر عصر مقدم کند، وقت عصر هم فضیلتش زیاد است و هم اجزائش زیاد است « سألت أبا عبدالله(ع) عن رجل صلّی علی غیر القبله ثمّ تبینت القبله و قد دخل وقت صلاه أُخری- مثل نماز عصر، أی دخل وقت فضیله العصر»؟ قال: «یعیدها قبل أن یصلّی هذه التی قد دخل وقتها» و الروایه محموله علی المترتبتین و من المعلوم أنّه یجب تقدیم الفائته الّتی تترتب علیها صحّه الحاضره و لذلک أمر بالتقدیم علی وجه الإطلاق من دون تقیّد بسعه وقت الحاضره و ضیقه. -یعنی نگفت وقت حاضره ضیق است یا وسیع، اگر نماز صبح را فراموش کرده، در ظهر قائل به تفصیل شد و فرمود اگر وقت فضیلت ظهر زیاد است، نماز صبح را بخواند و اگر وقت فضیلت کم است، نماز ظهر رابخوان، اینجا اصلاً این تفصیل را نداد، بلکه گفت حتماً اولی را بخوان.چرا؟ «لکونهما مترتبتین» تا ظهر را

نخوانـد، نماز عصـرش صـحیح نیست، حتی اگر دهه دقیقه به غروب مانـده یادش بیایـد، اول بایـد ظهر را بخواند و سـپس نماز عصـر را. روایت صـفوان بن یحیی الروایه الرابعه: مـا رواه صـفوان بن یحیی (متوفای:۲۰۸،) عن أبی الحسن(علیه السـلام)، قال: سـألته عن رجل نسـی الظهر حتّی غربت الشّـمس، و قـد کان صـلّی العصـر؟- عصـر را خوانـده، اما ظهر را نخوانـده، آفتاب هم غروب کرده- فقـال: «کـان أبو جعفر(علیه السـلام) أو کـان أبی (امام صادق علیه السـلام) یعنی نمی دانم که ابو جعفر گفت یا امام صادق- یقول: إن أمکنه أن یصلّیها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها، و إلّا صلّی المغرب ثمّ صلّاها » (۳) در اینجا نماز عصرش درست است. چرا؟ لأنّ الترتّب شـرط ذکری، آقایان می گویند شرط علمی، شرط علمی را اگر توجه کند،باید انجام بدهد، اما اگر توجه نکنـد، درست است، پس نماز عصـرش صـحیح است. بنابراین، اگر در باره عصـر سـخن نمی گویـد، اگر وقت باقی است،مسلماً باید اعاده کند، اما اگر وقت گذشـته، شرط ذکری است. خیلی از اوقات آقایان در مقام استدلال بین شرط ذکری و شـرط علمی فرق نمی گذارنـد. مرحـوم آیه الله خوئی در درس خودش اسـتدلال می کرد که فحص از نجاسـت مطلقـاً لازم نیست، مثلاًـ نمی دانم که لبـاسم نجس شـده یـا نه؟ فحص از نجـاست لاـزم نیست، استـدلال می کرد با روایت زراره، که یابن رسول الله من خون دمـاغ شـدم، نمی دانم به لبـاسم خورد یا نخورد، حضـرت فرمود اعتنا نکن، روایتی است در استصـحاب که همگـی خوانـده اید،در آنجا که حضـرت می فرماید اعتنا نکن، چون نجاست در نماز شـرط ذکری و علمی است و این دلیل بر موارد دیگر نمی شود، در آنجـا جنبه شـرط ذکری را دارد، یعنی شـرط ذکری و شـرط علمی است ولـذا لازم نیست که تحقیق کند، چون ذکری و شـرط علمی است ولذا لازم نیست که تحقیق کنم آیا خون در لباسم است یا نه؟ این دلیل نمی شود که در جاهـای دیگر هـم مـا فحص نکنیـم، البته در جـای دیگر هم فحص لاـزم نیست، ولی این روایت دلیـل بر آن نیست، چـون این روایت در مورد نمـاز است، طهـارت و نجـاست هم شـرط واقعی نیسـتند، بلکه شـرط ذکری است، به این معنـا اگر بدانـد مانع است،اما اگر نداند مانع نیست. در اینجا هم اگر می گوید عصـر را نخواند، چون ترتب شرط ذکری است و فرض این است که نماز وقتش تمام شده، فکر مغرب را باید کرد. یقول:« إن أمکنه أن یصلّیها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها، و إلّا صلّی المغرب ثمّ صلّاهـا». دلـت الروایـه علی تقـدیم فـائته الظهر علی المغرب عنـد التمکـن منه ولکن یرد علی الاسـتدلال بمثـل مـا ذکرنـا حـول الروایـات السـابقه، فإن المراد من قوله:« قبل أن تفوته المغرب» هو وقت الفضـیله الـذی ینتهی بانتهاء الحمره المغربیه و التی یعبّر عنه بذهاب الشفق، فلو أمکن الجمع بین قضاء و الظهر و صلاه المغرب فی وقت فضیلتها تقدم الظهر و إلا تقدم المغرب لإدراک وقت فضیلتها، مع بقاء وقت الاجزاء إلی قریب من نصف اللیل، و علی هذا فالروایه علی خلاف المقصود أدل، إذ مع جواز تأخیر المغرب إلی منتصف اللیل أمر الإمام بتقدیمها و تأخیر الظهر. استدلال شده بر اینکه حضرت می فرماید فائته را جلو بیندازید. ما می گـوییم این گـونه نیست، چـون مراد از این وقت، وقت اجزا نیست، وقت فضـیلت است، اگر وقت فضـیلت فـوت نمی شود، شمـا اول نمـاز ظهر را بخوان، بعـداً نمـاز مغرب، چون نمـاز مغرب تـا زوال حمره مغربیه وقت دارد، امـا اگر می بینیـد که وقت فضیلت می گذرد، مغرب را جلو بینداز، عصر را بعداً، این روایت بر خلاف مقصود خصم ادلّ است نه مقصودش، حضرت می فرمایـد شـما مغرب را بخوان، بعـداً عصـر را، قـدّم الحاضـره علی الفائته. یکی از روایات عبد الرحمن است که از مشـکل ترین رویات می باشـد، از این رو من این روایت را سه بخش می کنم روایت عبـد الرحمن صـحیحه عبـدالرحمن بن أبی عبدالله ، ۱: قـال: سألت أبا عبـدالله(ع) عن رجل نسـی صـلاه حتی دخل وقت صـلاه أُخری؟ فقال:« إذا نسـی الصـلاه أو نام عنها صـلّی حین یذکرها». ۲: فإذا ذکرها و هو فی صـلاه بدأ بالّتی نسی، و إذا ذکرها مع إمام فی صلاه المغرب أتمّها برکعه ثمّ صلّی المغرب ثمّ صلّی العتمه بعدها. ۳: «و إن کان صلی العتمه وحده فصلی رکعتین ثم ذکر أنه نسی المغرب أتمها برکعه فتکون صلاته للمغرب ثلاه رکعات ثم یصلی العتمه بعد ذلک» (۴) این حـدیث را سه بخش کردیم، تا در جلسه آینده ببینیم که آیا دلالت بر مقصود

طرف دارد یا نه ندارد.

ص: ۱۱۲

حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تقـدیم نماز فائته بر حاضـره بحث در صـحیحه عبـد الرحمن بن أبی عبد الله است، تصور نشود که این آقا فرزند امـام صـادق (علیه السـلام) است، بلکه ایشان از فقهای بصـره است، منتها از امام صادق (علیه السـلام) بهره گرفته و خودش هم فقیه است نه راوی صـرف. فقرات روایـات صـحیحه ایشـان سه فقره دارد، فقره اول و سوم دلالت بر مقصود طرف نـدارد، بلکه نـاظر به همان مطلبی است در جلسه گذشـته خوانـدیم و آن اینکه اگر نمازی از شـما فوت شـد، و وقت نماز دیگر داخل شـد، مسـلماً مترتبتین است، نمازی از من فوت شـد «و قـد دخل وقت صـلاه الأخری»، معلوم می شود که مترتبتین است و در مترتبین باید فائته را مقدم کرد. فقره اول دلالت ندارد. اگر انسان دقت کند که «نسـی صـلاه حتی دخل وقت صـلاه أُخری»؟ معلوم می شود که این دوتـا نمـاز پیوسـته انـد ماننـد نماز ظهر و عصـر، معلوم است که اگر این آدم نسـی نماز ظهر را در اول وقت، وقت فضیلت عصر داخل شد که هیچ، تا اجزا باید نماز ظهر را مقدم کند تا چهار رکعت به مغرب مانده. چرا؟ چون مترتبتین هستند. بنـابراین،اولی دلالت بر مقصود ما نـدارد، همچنین فقره سوم، آن هم راجع به مترتبتین است ماننـد نماز مغرب و عشا، اگر واقعاً این آدم مغرب را فراموش کرد، وقت عشا وارد شد، چه وقت فضـیلت و چه وقت اجزا، مسـلماً باید فائته را مقدم کند. هم اولی راجع به مترتبتین است مانند ظهر و عصـر و هم دومی راجع به مترتبتین می باشـند مانند مغرب و عشا، به این معنا که اگر مغرب را فراموش کرد و وقت عشا وارد شـد، یعنی وقت فضـیلت، مسلّماً بایـد مغرب را بخواند، چون ترتب شـرط است حتی تا چهار رکعت به نیمه شب مانـده بایـد مغرب را بخوانـد. فقره دوم آنکه دلالـت بر مقصـود دارد، فقره وسـط است،یعنی فقره دوم. می فرمایـد اگر شـما نمـازی را فراموش کردیـد و همراه امام وارد مغرب شدیـد، یادت آمـد که عصـر را نخوانـدی، می گویـد آن نمازی را که با امام اقتدا کردی،به عنوان مغرب، «اجعله صـلاه العصر»، این فقره وسط دلالت دارد. خلاصه فقره وسط مثل اولی نیست، اولی مترتبتین است، سومی هم مترتبتین است، تقـدیم در آنجـا بخاطر این است که ترتب شـرط است، اما در سومی این گونه نیست، چون من وارد نمـاز شـدم و به امـامی هم اقتـدا کرده بودم، دو رکعت خوانـده بودم، یادم آمـد که عجب من نماز عصـر را نخوانـده بودم، در اینجا می فرمایـد عـدول کن به عصـر، یک رکعت هم اضافه کن که بشود چهار رکعت عصـر، این دلیل بر این است که فائته مقدم بر حاضـره است. پس ما روایت را تقسـیم به سه فقره کردیم،اولی مترتبتین را می گوید، سومی هم مترتبتین است، وسـط مترتبتین نیست، ظـاهراً دلالت بر مقصود طرف می کنـد، می گویـد حتی اگر به نیت مغرب وارد نماز شدی، امام هم مغرب می خواند و تو هم مغرب، بر گرد نیت عصـر کن و یک رکعت هم اضافه کن. جواب از فقره دوم از این فقره دوم دوتا جواب داده شده است که یکی از آنها مال آیه الله بروجردی است ایشان می فرماید این روایت حد اکثر دلالتش در جایی است که صـلاتینی باشد که بینهما صـلاتی نباشد مانند نماز عصر و مغرب، و اما اگر من مغرب باشم، و لی نماز صبح را فراموش کنم، بر آن دلالت نـدارد، دلالتش در جایی است که بین الصـلاتین، صـلات دیگری نباشد، کالعصـر و المغرب، بر این دلالت دارد، اما بر بقیه،یعنی جایی که مغرب با ظهر باشد یا مغرب باغدات، نسبت به آن دلالت ندارد، یعنی مورد،موردی

است که بین الصلاتین،در وسط صلاتی نیست، عرض کنیم. اشکال بر جواب آیه الله بروجردی هر چند ایشان این فرمایش را کرده اند، ولی عرف القای خصوصیت می کند، این مورد است، این قید، قید مورد است نه قید حکم. علاوه براین، قول به فصل هم نداریم. جواب مرحوم آیه الله خوئی مرحوم آقای خوئی جوابی می دهد که مجمل است، ولی ما آن را شرح می دهیم، آن این است که این روایت دلالت دارد بر اینکه فائته را بر حاضره مقدم کنید، اما وجه تقدیم چیست؟ شما می گویید وجه تقدیم این است که شرط صحت صلات دوم تقدیم فائته است، بر این دلالت ندارد، لعلّ استحباب البدار، آوردن فائته قبل از حاضره مستحب است، استحباب البدار، زودتر فائته را بیاوریم، بعداً حاضره را بیاوریم، این روایت فقط می گوید:« قدِّم»، اما آیا «قدِّم» لأنّ التقدیم شرط الصحه کما اینکه مدعی می گوید، مدعی می گوید شرط صحت است، ولی احتمال دارد که این از قبیل استحباب باشد، اگر بدهکاری و وقت حاضره هم تنگ نیست، بدهکاری را قبلًا بده،بعداً حاضره را بخوان،این مجموع عرائض ما است در اطراف صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله بصری. فقره اول روایت صحیحه عبدالرحمن بن أبی عبدالله ، ۱:قال: سألت أبا عبدالله(علیه السلام) عن رجل نسی صلاهً (مثلًا، صلات ظهر) حتّی دخل وقت صلاه أُخری؟- معلوم می شود که اینها پیوسته اند، یکی را فراموش کرد، دومی هم وقتش وارد شد- فقال: «إذا نسی الصلاه أو نام عنها صلّی حین یذکرها». این فقره روایت با مترتبتین می سازد، این دلیل بر مقصود ما نیست،این لا اقل با مترتبتین می سازد که باید اولی را بخواند تا دومی، و معلوم می شود «حتی دخل وقت صلاه أخری، یعنی حتی دخل وقت فضیله صلاه أخری»، و الا اگر چهار رکعت به غروب مانده باشد که مراد نیست، وقت فضیلت دومی وارد شد، قبلی را بخوانید، روایات پیشین نیز همین را می گفت، یعنی می گفت مادامی که وقت فضیلت وسیع است،اولی را بخوان. بلی، اگر وقت فضیلت تنگ شد، بعداً بخوان. فقره دوم روایت ۲:«فإذا ذکرها و هو فی(وقت) صلاه بدأ بالّتی نسی، و إذا ذکرها مع إمام فی صلاه المغرب- وارد نماز شده،معلوم می شود که در اولی وارد نماز نشده فلذا می گوید- أتمّها برکعه- چهار رکعتش می کند، معلوم می شود صلات قبلی عصر بوده- ثمّ صلّی المغرب ثمّ صلّی العتمه بعدها». معلوم می شود که تقدیم واجب است حتی می گوید اگر اقتدا کرده به امامی که مغرب می خواند و این نیت مغرب کرده، در وسط نماز یادش آمد که عصر را نخوانده، نیت را بهم بزند به نیت عصر و یک رکعت هم اضافه کند. دوتا جواب از این گفته اند، مرحوم آیه بروجردی گفت این روایت حد اکثر دلالت دارد که آن دو نمازی که در وسطش نماز نیست، آنجا باید عدول کند، اما نسبت به ظهر دلالت ندارد. ما دوتا اشکال کردیم، اولاً، القای خصوصیت است، ثانیا، قول به فصل است. ما در جواب گفتیم این دلالت بر تقدیم می کند،اما اینکه هل التقدیم شرط الصحه أو البدار مستحب. فقره سوم روایت ۳:«و إن کان صلّی العتمه وحده فصلّی رکعتین ثمّ ذکر أنّه نسی المغرب أتمّها برکعه فتکون صلاته للمغرب ثلاه رکعات ثمّ یصلّی العتمه بعد ذلک » (۱) بنابراین،ما هر سه فقره روایت را معنا کردیم، اولی تقدیم لأجل الترتب، سومی تقدیم لأجل الترتب،نسبت به وسط سه جواب دادیم: ثمّ إنّ السید البرجردی أجاب عن الاستدلال بأنّه یدل علی تقدیم الفائته علی الحاضره فی صلاتین متصلتین لیس بینهما صلاه أخری کالعصر و المغرب، و لا تدلّ علی العدول إذا لم یکونا متصلتین کالغداه بالنسبه إلی المغرب. (۲) یلاحظ علیه: أنّ الروایه عندئذ تصیر دلیلاً علی تقدیم الفائته إذا لم تکن بین الصلاتین صلاه أخری، و هل هو یلتزم بذلک؟ آیا مرحوم آقا این را فتوا می داد که فرق بگذاریم بین جایی که متصل باشند،مقدم کنیم، اما اگر منفصل باشند،مقدم نکنیم. علاوه براین، عرف القای خصوصیت می کنند، علاوه براین، قول به فصل است. جواب مرحوم آیه الله خوئی این است: و أجاب عنه السید الخوئی بأنّها بصدد بیان حکم الفائته فی حدّ ذاتها و أنّ المبادره إلیها حینما یذکرها محبوبه دوم أن تکون المبادره شرطاً لصحه الحاضره. این در مقام بیان شرطیت نیست، بلکه در مقام بیان مطلوبیت است، ولی ممکن است شرط صحت باشد و ممکن است خود بدار یک مستحب نفسی باشد. صحیحه زراره ۱: «و إن کنت قد

ذکرت أنّک لم تصلّ العصر، حتی دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها- أی فوت المغرب- فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب» می گوید اگر یادش آمد که نماز عصر را نخوانده، وقت مغرب هم داخل شد، می فرماید چه کند؟ اگر نمی ترسد وقت مغرب فوت بشود،عصر را جلو بیندازید، معنایش این است که فائته را بر حاضره مقدم کن. جوابش این است که این وقت فضیلت است، وقت فضیلت مغرب از غروب آفتاب است تا زوال حمره شرقیه تا زوال حمره مغربیه که به آن شفق می گویند، می گوید اگر عصر را فراموش کردی،اما وقت مغرب داخل شد، اگر نمی ترسی که وقت مغرب فوت بشود، عصر را جلو بینداز، و الا مغرب را بخوان،کی مغرب را بخواند؟ مادامی که حمره مغربیه به پایان می رسد، می گوید مغرب را بخوان و حال آنکه وقت مغرب تا کی باقی است؟ تا نصف شب، با اینکه وقت مغرب تا نصف شب باقی است، حضرت می گوید مغرب را بخوان، عصر را نخوان. مراد از وقت در اینجا وقت فضیلت است، می گوید وقت فضیلت که وارد شد،اگر وقت مغرب فضلیت مغرب وسیع است، یعنی تقریباً یکساعت بیشتر نیست، اول شما عصر را بخوان و سپس مغرب را. اما اگر می بیند که وقت مغرب می گذرد که زوال حمره مغربیه باشد،مغرب را بخوان، آنگاه عصر را. «فالروایه علی خلاف المقصود أدلّ»، می گوید اول مغرب را بخوان و سپس عصر را. و حال آنکه وقت مغرب با زوال حمره مغربیه پایان نمی پذیرد، فضیلتش پایان می پذیرد، اما اجزائش تا نیمه شب تقریباً باقی است، با اینکه وقت مغرب من حیث الاجزاء باقی است، می گوید عصر را عقب بینداز، مغرب را بخوان. «فالروایه علی خلاف المقصود أدل». یلاحظ علیه: بما ذکرنا کراراً من أن المراد من فوت وقت المغرب هو وقت الفضیله لا الإجزاء، فتقدیم المغرب علی العصر عند الخوف من فوت وقت الفضیله دلیل علی جواز تقدیم الحاضره علی الفائته مع بقاء وقت الإجزاء- با اینکه وقت اجزای مغرب باقی است، می گوید اول مغرب را بخوان و سپس عصر را. وقت فضیلت سپری شده،اما وقت اجزاء باقی است. وقت فضیلت کی سپری می شود؟ عند زوال حمره المغربیه، اجزاء تا کی است؟ تا نیمه شب، با اینکه وقت اجزاء باقی است، می گوید مغرب را بخوان،- لأنّ وقت المغرب باق إلی نصف اللیل، فالأمر بتقدیم المغرب عند الخوف من فوت وقت فضیلتها، دلیل علی الجواز. ۲: قوله (علیه السلام): «و إن کنت قد صلّیت من المغرب رکعتین، ثمّ ذکرت العصر فأنوها العصر ثمّ قم فأتمّها رکعتین ثمّ تسلّم ثمّ تصلّ المغرب» این بهترین دلیل بر خصم است، می گوید اگر در نیمه مغرب هستی، یادت آمد که ظهر را نخواندی، تبدیل نیت کن، یعنی عصر را نیت کن و دو رکعت هم اضافه کن تا بشود چهار رکعت. پس معلوم می شود تقدیم الفائته علی الحاضره واجب. یلاحظ علیه: ما جواب دادیم که این دلالت دارد که بر گرد عصر را بخوان، ولی معلوم نیست که آیا این شرط صحت است یا بدار یک امر محبوب است. بعضی از دوستان این گونه جواب داده که اینجا توهم حظر است،یعنی حرام است که انسان از مغرب به عصر عدول کند،جایی که توهم حظر باشد، مولا امر کند به بر گرد، در محل توهم حظر،الأمر یفید الإباحه لا الوجوب. این هم یک جوابی است که بعضی از اصحاب درس گفته اند و به نظر من هم خدشه ای نمی رسد. یلاحظ علیه: أنّ الأمر بالعدول یمکن أن یکون دلیلاً لأحد وجهین: أ- اشتراط صحه صحّه الحاضره بقضاء الفائته فیکون دلیلاً علی قول المستدل. ب- الإتیان بالفائته علی وجه البدار أفضل و أحبّ إلی المولی، فلا یکون دلیلاً علی قول المستدل. و به یظهر الجواب عن الاستدلال بالفقره التالیه. ۳- قوله (علیه السلام):« فإن کانت المغرب و العشاء قد فاتتاک جمیعاً- هیچکدام را نخوانده، یا موقعی یادتش آمد که صبح طلوع کرده- فأبدأ بهما قبل أن تصلّی الغداه» حیث دلّت علی لزوم تقدیم الفائتتین علی الغداه الحاضره. جوابش این است که به نشانه ی روایات دیگر، این دلالت دارد مادامی که وقت فضیلت غدات پایان نپذیرفته، او را بیاور، اما اگر وقت فضیلت صبح رو به پایان است، غدات را بخوان، آن دوتا بعداً بخوان. پس این بر خلاف مقصود مستدل أدلّ،غدات را باید وقت فضیلتش را بگیریم،یعنی این تکه از حدیث را باید به کمک احادیث دیگر روشن کنیم. ثمّ إن فی هذه الروایه أمرین: در این روایت دو

فقره دلالت بر مقصود طرف داشت، دو فقره هم دلالت بر مقصود ما دارد که در جلسه آینده خواهیم خواند.

ص: ۱۱۳

حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره روایت قبلی که روایت صحیحه طویله و گسترده زراره بود،جاهایی که می توانست برای طرف دلیل باشد خواندیم و معنا کردیم،الآن در همین روایتی که برای مخالف دستاویز است، دو فقره داریم که تقریباً می تواند موضع ما را تایید کند، این دو فقره عبارتند از: أ- ما یدلّ علی خلاف المقصود، أعنی قوله علیه السلام:«و إن ذکرت أنّک لم تصلّ الأولی(ظهر) و أنت فی صلات العصر و قد صلّیت منها فانوها الأولی- نیت ظهر بکن- ثمّ صل الرکعتین الباقیتین قم و صلّ العصر. و إن کنت قد ذکرت أنّک لم تصلّ العصر حتّی دخل وقت المغرب و لم تخف خوفها (خوف صلات مغرب) فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب». باید توجه داشت که ما در این روایت تمسک به منطوق نمی کنیم، بلکه تمسک به مفهوم می کنیم،می فرماید اگر می ترسید که وقت صلات مغرب -یعنی وقت فضیلت صلات مغرب- فوت بشود، مغرب را بخوان، بعداً عصر را. اگر از فوت وقت مغرب نمی ترسید، «قدمّ العصر،فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب». اما اگر عکس باشد،یعنی می ترسید که وقت مغرب فوت بشود، اول حاضره را بخوان و بعداً فائته را. دلالتش دلالت مفهومی است نه دلالت منطوقی، یعنی بالمفهوم دلالت می کند، معنایش این است اگر می توانی وقت فضیلت مغرب را درک کنی، فائته را مقدم کن، اما اگر می دانی که نمی توانی وقت فضیلت مغرب را درک کنی، عکسش کن، یعنی اول حاضره را بخوان و بعداً فائته را. استدلال بالمنطوق نیست بلکه بالمفهوم است. ب- إنّ ظاهر قوله علیه السلام:«أیّهما (المغرب العشاء) ذکرت، فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس» مثلاً،من از خواب بیدار شدم و هنوز نیم ساعت به آفتاب است،نماز فجر را می خوانم، ولی می فرماید شما مغرب و عشا را قضا نکن، بلکه مقداری بگذرد تا شعاع شمس همه جا را بگیرد، بعداً شما فائته ها را بخوان. الآن شما در اینجا «قدمّ الحاضره» که فجر باشد، أخّر الفائته، چه قدر تاخیر،تاخیری که حتی شعاع شمس بگذرد. پس همین روایت با اینکه طرف با آن استدلال می کند، در خودِ این روایت دو مدرک برای ما است. علاوه براین، دلایل طرف را در جلسه گذشته معنا کردیم که هیچ کدام از آنها دلالت بر لزوم تقدیم الفائته علی الحاضره ندارد. ما تا اینجا ادله طرف را خواندیم. چون قبلاً گفتیم اول دلایل کسانی را می خوانیم که می گویند:« تقدّم الفائته علی الحاضره»، اول ادله ی خصم را خواندیم، حالا ادله خود را می خوانیم و آن اینکه تقدیم الفائته علی الحاضره لازم نیست. ما یدلّ علی جواز تأخیر الفائته همان گونه که می دانید ما اول ادله آن طرف را آوردیم که فائته را بر حاضره مقدم می دانند، الآن ادله این طرف را می خوانیم و آن اینکه انسان مختار است، یعنی هم می تواند حاضره را بخواند و هم می تواند فائته را بخواند، البته بهتر این است که اگر وقت حاضره فوت می شود، حاضره را مقدم کند، بعداً می تواند فائته را بخواند. قد عرفت ما یمکن الاستدلال به علی لزوم التقدیم باعتبار أنه شرط لصحه الحاضره، و قد مرّ عدم تمامیه دلالتها، و فی مقابل هذه الروایات یوجد ما یدل علی الجواز، منها: صحیحه ابو بصیر ۱- و عنه (حسین بن سعید اهوازی)، عن حمّاد بن عیسی، (غریق الجحفه،متوفای:۱۹۰)،عن شعیب (شعیب بن یعقوب، کلّ شعیب معیوب، إلّا شعیب بن یعقوب) عن أبی بصیر، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال:« إن نام رجل و لم یصلّ صلاه المغرب و العشاء

أو نسی، فإن استيقظ قبل االفجر قدر ما يصلّيهما كليتهما فليصلّهما، و إن خشی أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخره. و إن استيقيظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخره قبل الطلوع الشمس- اول می گويد حاضره را بخواند، بعداً فائته را و إن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصّلاتين فليصلّ المغرب و يدع العشاء الآخره حتّی تطلع الشمس و يذهب شعاعها، ثمّ يصلّها» (۱) در فراز آخر می فرمايد صبر كند تا شعاع خورشيد بگذرد و سپس قضا كند. شاهد در اين شق است:« و إن استيقيظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخره قبل الطلوع الشمس» نفرموده كه:« يصلّ المغرب و العشاء ثمّ الفجر». خلاصه اينكه ما سه روايت صحيحه داريم كه آشكارا دلالت دارند كه تقديم الفائته علی الحاضره لازم نيست، يعنی شرط صحت حاضره،تقديم فائته نيست. از ميان دوازده روايتی كه می خوانيم، اين سه صحيحه اول ارزش فوق العاده دارد،بقيه گاهی دلالت دارند و گاهی دلالت ندارند. اولی صحيحه ابو بصير است،دومی صحيحه ابن مسكان، سوم صحيحه عبد الله بن سنان است، اتفاقاً صحيحه عبد الله بن سنان از نظر لفظ، عين صحيحه ابن مسكان است و لذا در كتاب «وسائل» سه روايت جلوه ندارد، اولی و دومی دارد،ولی در سومی می گويد «و فی مثله»، و الا- روايت عبد الله بن سنان خودش روايت مستقلی است. وجه الدلاله: هو أنّه (عليه السلام) حكم بجواز تقديم الحاضره أعنی الفجر علی الفائتتين: المغرب و العشاء الآخره مع سعه الوقت لتقديمهما و تأخير الفجر. نعم صدر الروايه ظاهر فی بقاء وقت العشائين إلی طلوع الفجر و هو مخالف للمشهور، و إن التزم به بعض القدماء. صحيحه ابن مسكان ۲- و عنه، عن فضاله (فضاله بن أيوب) عن ابن مسكان، علی أبی عبد الله (عليه السلام) قال:« إن نام رجل أو نسی أن يصلّی المغرب و العشاء الآخره، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّهما، و إن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخره، و إن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح، ثمّ المغرب ثم العشاء الآخره قبل طلوع الشمس» (۲) وجه الدلاله واضح حيث قال:« و إن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح ثمّ المغرب ثم العشاء الآخره قبل طلوع الشمس»، حيث قدم الحاضره علی الفائتتين. روايت عبد الله بن سنان ۳- و عنه، عن فضاله بن أيوب، عن أبن سنان، يعنی عبدالله، عن أبی عبدالله عليه السلام مثله. (۳) روايت جميل بن درّاج ۴- ما رواه الحسن بن علی الوشاء، عن رجل، عن جميل بن درّاج، عن أبی عبدالله (عليه السلام) قال:قلت له: تفوت الرّجل الأولی (ظهر) و العصر و المغرب و ذكرها عند العشاء الآخره؟ قال:«يبدأ بالوقت الذی هو فيه- يعنی عشا- فإنّه لا يأمن الموت فيكون قد ترک صلاه فريضه فی وقت قد دخلت- اول عشا را می خواند- ثمّ يقضی ما فاته، الأولی فالأولی» (۴) اولاً، اين فراز از روايت كه می گويد: «يبدأ بالوقت الذی هو فيه فإنّه لا يأمن الموت» مشكل دارد - يعنی اول عشا را بخواند. چرا؟ چون ممكن است بميرد، اين رقم خوف در دل انسان ها نيست، چون اصاله الصحه در همه جا است. بنابراين، ما معنای اين فراز از روايت را نمی فهميم،فلنرجع علمه إليهم (عليهم السلام) از اين رو، علم آن را به ائمه عليهم السلام ارجاع می دهيم. چون اگر اين باشد، انسان نبايد حتی آب هم بخورد، بايد فوراً نماز عشا را بخواند، يعنی هر موقع وقت داخل شد، انسان هيچ كاری را نكند، فوراً نماز حاضر را بخواند. چرا؟ چون ممكن است مرگش برسد. غرض ما معنای اين جمله را نمی فهميم. خلاصه در اين روايت سه احتمال می رود، چون روايت اين است: عن جميل بن درّاج، عن أبی عبدالله (عليه السلام) قال:قلت له: تفوت الرّجل الأولی (ظهر) و العصر و المغرب و ذكرها عند العشاء الآخره؟- اين را بزنيم به چهار دقيقه آخر وقت، اگر اين باشد، بر هيچ مسئله ای دلالت ندارد، چون اين وقت، وقت مختص است. پس اگر بگوييم: و ذكرها عند العشاء الآخره؟ يعنی به اندازه چهار ركعت به آخر وقت مانده، عشا را جلو بيندازد، اين نه بر مسئله ی قبلی دارد كه ترتيب باشد و نه بر مسئله ما كه عبارت باشد از : تقديم الحاضره علی الفائته، أو الفائته أو الحاضره،به شرط اينكه عند عشاء الآخره را حمل كنيم بر آخر وقت. اما اگر حمل كنيم بر وقت فضيلت، آن اين است كه:« ذكرها عند عشاء الآخره»، يعنی عند فضليه عشاء الآخره،يعنی موقعی كه حمره مغربيه برود، در اينجا چطور حضرت می فرمايد عشا را بخوانيد و حال آنكه وقت مغرب تا

نصف شب باقی است، این می شود غیر قابل و مفتابه نیست. احتمال سوم این است که روایت را حمل بر تقیه کنیم، چون آنها (اهل سنت) معتقدند که وقت مغرب تمام می شود، وقت عشا داخل می شود، اگر حمل بر تقیه کنیم درست است و مراد این است که عشا را بخوان. چرا؟ چون وقت مغرب سپری شده و وقت عشا وارد شده. این بحث هایی است که ما به طور اجمال در این حدیث کردیم، ولی اگر به مسئله شانزدهم مراجعه کنید، این روایت نسخه بدل های مختلفی دارد، در وسائل و تهذیب جور دیگر معنا کرده اند. بنابراین،این روایت نسبت به ما نه بو دارد و نه طعم،یعنی نتوانستیم ازاین روایت برای مقصود مان بهره گیری کنیم. قال:«یبدأ بالوقت الذی هو فیه- یعنی عشا- فإنّه لا یأمن الموت فیکون قد ترک صلاه فریضه فی وقت قد دخلت- اول عشا را می خواند- ثمّ یقضی ما فاته، الأولی فالأولی» و فی الروایه احتمالات: أ- أن یراد بقوله « عند العشاء الآخره» الوقت المختص بالعشاء فی آخر الوقت، فیقدم العشاء علی العصر و المغرب، و عندئذ لا تکون الروایه دلیلاً علی عدم وجوب الترتیب. ب- أن یراد به دخول وقت فضیله العشاء، أعنی ذهاب الحمره المغربیه، فعندئذ یقدم المغرب و العشاء لکون الوقت مشترکاً بینهما و یؤخر العصر فتکون الروایه دلیلاً علی المسأله. ج- أن تکون الروایه ناظره إلی فتوی العامه من خروج وقت المغرب بدخول وقت العشاء عند ذهاب الحمره المغربیه، فیقدم العصر علی المغرب لخروج وقته، فلا تکون الروایه دلیلاً علی المقام. روایت عمار بن موسی ۵. ما رواه عمار بن موسی عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال:سألته عن الرّجل ینام عن الفجر حتّی تطلع الشمس و هو فی سفر، کیف یصنع؟ أیجوز له أن یقضی بالنهار؟قال:«لا یقضی صلاه نافله و لا فریضه بالنهار، و لا یجوز له و لا یثبت له، ولکن یؤخّرها فیقضیها باللیل» (۵) یعنی یقدمّ الحاضره و أخّر الفائته،این کمک آن صحاح ثلاثه است. اما این را باید حمل بر کراهت کنیم، چون کسی نگفته است که در روز نمی شود قضا کرد، پس یا باید حمل بر کراهت کنیم یا علمش را ارجاع کنیم بر ائمه بیت علیهم السلام. خلاصه ما این نکته را نمی فهمیم که روز نمی تواند قضا کند، بلکه باید شب قضا کند،این نکته را نمی فهمیم، فلذا حضرت می فرماید نماز صبح را شب قضا کن،قبلاً این آدم دوتا حاضره را خوانده، یکی ظهر و دیگری عصر. ۶- روی الحر العاملی عن قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علی بن جعفر ، عن أخیه موسی بن جعفر(علیه السلام) ، قال: « سألته عن رجل نسی المغرب حتّی دخل وقت العشاء الآخره؟ قال: «یصلّی العشاء ثمّ المغرب» (۶) این روایت را چگونه معنا کنیم؟ اگر این را بگوییم وقت فضیلت «حتّی دخل وقت العشاء الآخره» بگوییم وقت فضیلت مغرب تمام شده، وقت فضیلت عشا وارد شده، از نظر قضا معنا ندارد، مگر به آن چهار رکعت آخر بزنیم. « سألته عن رجل نسی المغرب حتّی دخل وقت العشاء الآخره» معنایش این است حمره مغربیه رفته، وقت عشا داخل شده، حضرت می فرماید عشا را جلو بینداز. این ولو بر مقصود ما دلالت دارد که حضرت «قدّم الحاضره علی الفائته» اما با مذهب ما سازگار نیست،چون وقت مشترک است. قال: «یصلّی العشاء ثمّ المغرب». پس اولی دلالت بر مقصود ما دارد،اما با مذهب مطابق نیست. ۷: و بالاسناد قال: و سألته عن رجل نسی العشاء فذکر بعد طلوع الفجر ، کیف یصنع؟ قال: «یصلّی العشاء ثم الفجر » (۷) این روایت به نفع طرف دلالت دارد، حضرت در اینجا «قدّم الفائته علی الحاضره» و فرض این است که بعد از طلوع فجر است فلذا این به نفع خصم دلالت دارد. ۸- و بالاسناد قال: و سألته عن رجل نسی الفجر حتّی حضرت الظهر؟ قال: «یبدأ بالظهر ثمّ یصلّی الفجر ، کذلک کلُّ صلاه بعدها صلاه» (۸) یلاحظ علی الاستدلال بالروایات الثلاث بأنّ الروایه الأُولی فهی و إن کانت تدل علی المطلوب و هو تأخیر الفائته ، حیث قدّم العشاء الحاضره علی المغرب الفائته ، لکنّه لا یتمّ إلا علی مذهب أهل السنه- که وقت مغرب با زوال حمره مغربیه سپری می شود- حیث قالوا بخروج وقت المغرب بدخول وقت العشاء و أنکروا الوقت المشترک ، فبذهاب الحمره المغربیه یذهب وقت المغرب و یدخل وقت العشاء ، فالاستدلال تام لکن مبنی علی أساس باطل. چون ما معتقدیم که با زوال حمره مغربیه وقت اجزاء باقی است، فلذا باید اول مغرب را بخواند و سپس عشا را. و أما الروایه الثانیه فهی تدلّ علی

العکس حیث قدّم العشاء الفائته علی الفجر (الحاضره) ، و هکذا الروایه الثالثه حیث قدّم الظهر (الفائته) علی الفجر الحاضره.
روایت اسماعیل بن جابر ۹: ما رواه الشهید فی الذکری عن إسماعیل بن جابر، قال: سقطت عن بعیری فانقلبت علی أمّ رأسی فمکثت سبع عشره لیله مغمی علیّ ، فسألته عن ذلک ، فقال(علیه السلام): «اقض مع کلّ صلاهٍ صلاهً ». (۹) یعنی از شترم با سر به زمین خوردم و حدود هفده شب در حال کما بودم و من از حضرت در این زمینه سوال کردم که حکم نمازم در این مدت چه می شود؟ حضرت فرمود «اقض مع کلّ صلاه صلاه» این دلیل بر این است که تقدیم فائته بر حاضره لازم نیست، می تواند فائته ها را تقسیم بر حاضره ها کند.

ص: ۱۱۴

حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره بحث در این بود که آیا باید فائته را بر حاضره مقدم داشت یا انسان می تواند حاضره را بخواند و سپس فائته را؟ در اینجا نخست ادله کسانی را خواندیم که می گفتند: «تقدّم الفائته» و غالباً در ادله ی آنها اشکال نمودیم و روایاتی را که برای مدعای خودشان آورده بودند معنا کردیم. بعداً که خواستیم ادله این طرف را بخوانیم، دوازده روایت برای مدعای این طرف آوردیم و گفتیم تقدیم فائته بر حاضره لازم نیست. فعلاً۔ بحث ما در روایتی است که مرحوم شهید در کتاب ذکری از اسماعیل جابر آورده است. روایت اسماعیل بن جابر قال: سقطت عن بعیری فانقلبت علی أمّ رأسی فمکثت سبع عشره لیله مغمی علیّ، فسألته عن ذلک ، فقال(علیه السلام): «اقض مع کلّ صلاهٍ صلاهً » (۱) مضمون این روایت این است که راوی سوال می کند که من با سر و مغزم از شتر به زمین افتادم و مدت هفده شب در حال کما و بیهوشی رفتم و در این مدت نمازی از من فوت شد فقال(علیه السلام): «اقض مع کلّ صلاهٍ صلاهً ». این حدیث بر دو مطلب دلالت می کند از این حدیث دو مسئله استفاده می شود: الف: یکی مسئله سابقه که آیا مواسعه قائل بشویم یا مضایقه؟ از این حدیث استفاده می شود که مضایقه نیست، می گوید با هر نمازی یک نمازی بخوان، اگر مضایقه باشد، باید همه چیز را به جز ضروریات زندگی- ترک کند و مشغول فوائت بشود، ولی حضرت اجازه می دهد که آرام آرام قضا کند. ب: پس از این روایت هم مسئله قبلی را استفاده می کنیم که در قضای فوائت فوریت لازم نیست و هم مسئله امروز خود مان را. چون اول می گوید حاضره را بیاور و بعداً فائته را. «اقض مع کلّ صلاهٍ (حاضره) صلاهً (فائته)». حاضره را مقدم بر فائته داشته. التاسع- ما ورد فی فقه الرضوی- فقه رضوی، فقهی است که به امام هشتم (علیه السلام) منسوب است، مؤلف این کتاب یکی از دو نفر است: ۱- یا علی بن بابویه است که در اول چهار مردان قم مدفون است،او کتابی دارد به نام کتاب شرائع، غالباً عباراتی که صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه» عن أبیه فی کتاب الشرائع آورده، عباراتش با فقه رضوی یکی است. ۲- احتمال هم دارد که این کتاب، کتاب التکلیف شلمغانی باشد و آنهم در دوران درستی این کتاب را نوشته، حتّی آن کتاب را یکی از نواب حضرت به علمای قم ارسال کرده و گفته همه این کتاب موافق ماست مگر دو مسئله. پس کتاب «فقه رضوی» یا اثر علی بن بابویه است یا اثر کتاب شلمغانی است که بعداً منحرف شده، مرحوم امام خمینی (ره)یک جمله را اضافه می کرد و می فرمود این کتاب تألیف یک فقیهی است که عام را تخصیص زده، مطلق را مقید کرده، روایات جمع کرده، خلاصه اثر یک

فقیه است نه اثر امام معصوم. در آنجا این عبارت آمده است: أنّه سئل العالم- کلمه ی «عالم» یکی از القاب امام رضا (علیه السلام) است- عن رجل نام أو نسی فلم یصلّ المغرب و العشاء- خوابش برده-؟ قال: إن استیقظ قبل الفجر بقدر ما یصلّیهما جمیعاً- این تقدیم فائته است- و إن خاف أن یفوته إحدهما فلیبدأ بالعشاء الآخره- چرا گفت: یبدأ بالعشاء الآخره؟ چون وقت مغرب گذشته، اگر برای هردو است چه بهتر، اما اگر برای هردو نیست و فقط برای یکی است، آن یکی همان عشاء است که چهار رکعت به آخر وقت مانده، و این روایت دلیل بر این است که: وقت العشائین ممتد إلی الفجر، یکی از ادله اش همین روایت است- فإن استیقظ بعد الصبح فلیصلّ الصبح، ثمّ المغربف ثمّ العشاء قبل طلوع الشمس» (۲) در فراز آخر قدّم الحاضره علی الفائته، اول گفت صبح را بخواند، سپس عشاء را. روایت صفوان از عیص بن القاسم العاشر: ما رواه ابن طاووس فی الرساله عن کتاب الصلاه للحسین بن سعید ما لفظه: صفوان عن العیص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل نسی أو نام عن الصلاه حتّی دخل وقت الصلاه الأخری؟ فقال علیه السلام- راوی کلّی سوال کرده و گفته یک نمازی فوت شده، وقت نماز دیگر داخل شده،حضرت تفصیل داده- فقال (علیه السلام: «إن کنت صلاه الأولی- ظهر- فیبدأ بها- چرا؟ چون هنوز عصر است، معلوم می شود آنکه فراموش کرده ظهر است، وقت فضیلت ظهر گذشته، وقت فضیلت عصر آمده،وقت فضیلت عصر مانع از اجزا نیست، وقت اجزا باقی است ولذا می گوید آن صلاتی که فراموش کرده اگر ظهر است، ظهر را بخواند. چرا؟ چون وقت اجزا باقی است. «و إن کانت صلاه العصر- صلات عصر را فراموش کرده، مغرب داخل شده، اول مغرب را بخواند، بعداً عصر را.- فیلصلّ العشاء ثمّ یصلّ العصر. پس اول باید حاضره را بخواند. بعداً فائته را. و الشاهد فی تقدیم الحاضره أعنی العشاء و تأخیر الفائته أعنی العصر. روایت یازدهم الحادیه عشر: ما ذکره ابن طاووس عن کتاب الفاخر للجعفی الذی ذکر فی أوله أنّه لا یذکر فیه إلّا المجمع علیه و ما صحّ عنده عن قول الائمه أنّه قال: « و الصلوات الفائته تقضین ما لم یدخل علیه وقت صلاه، فإذا دخل علیه وقت صلاه بدأ بالّتی دخل وقتها و قضی الفائته متی أحبّ» (۳) باید توجه داشت که مراد از کلمه ی «دخل» در این روایت، وقت اجزا نیست، وقت فضیلت است. می گوید اگر وقت فضیلت داخل شد، اول حاضره را بخواند و سپس فائته را بخواند. می گوید اگر وقت فضیلت داخل شد، اول حاضره را بخواند بعداً فائته را بخواند. تا اینجا همه روایات را خواندیم، من در این مسئله عنایت داشتم که روایات را استقصا کنم، هم ادله آن طرف را خواندیم و هم این طرف را، غالباً ادله آن طرف مخدوش بود،اما ادله این طرف مخدوش نیست. راه علاج روایات متعارضه حال باید چه کنیم؟ اگر بگوییم اینها اصلاً با همدیگر تعارض ندارند، که چه بهتر. البته از نظر من ظاهراً تعارضی هم ندارد. چرا؟ چون ادله قول اول نا تمام است، نه اینکه در واقع مردود است، این گونه نیست بلکه دلالت شان مورد بحث بود، غالباً خیال می کردند که وقت اجزا است، ما همه آنها را زدیم به وقت فضیلت. بنابراین، اصلاً بین الطائفتین تعارضی نیست تا نوبت به جمع بین آنها برسد،حال فرض کنید که بین الطائفتین تعارض است. الجمع بین الطائفتین و قد وقفت علی طائفتین من الروایات المتعارضتین (علی فرض تمامیه الاستدلال بروایات الطائفه الأولی). و معلوم شد که اصلاً روایت طائفه اولی دلالت بر مقصود آنها ندارد، حالا اگر کسی گفت بینهما تعارض است چه کنیم؟ جمع اول بین این دو طائفه از روایات در اینجا جمع دلالی کنیم، جمع دلالی مقدم بر رجوع بر مرجحات است، اولین جمع این است که بگوییم آن طائفه اولی که ما گفتیم دلالتش ناقص است، حمل بر استحباب بشود،چرا؟ جمع بین الطائفتین، آن روایت می گفت فائته را مقدم کن (یعنی روایات طائفه اولی) این روایات که دوازده روایت بود همه شان می گفت تاخیر هم اشکالی ندارد، طائفه ثانیه را قرینه بگیریم بر طائفه اولی و بگوییم مستحب است تقدیم الفائته علی الحاضره. جمع دوم جمع دوم این است که بگوییم روایات طائفه اولی که می گوید: قدّم الفائته، این در مقام توهم حظر است و امری که در مقام توهم حظر باشد، وجوب از آن استفاده نمی شود. توضیح مطلب توهم

حظر این است که طرف خیال می کرد هنگامی که وقت فضیلت عصر وارد شد، نمی شود نماز ظهر را خواند،در ذهن آنان بوده که وقت فضیلت کأنّه وقت اولی تمام شده فلذا نمی شود اولی را خواند،یعنی در ذهن راوی این بوده که حتماً الحاضره متعینه، فلذا حضرت می فرماید تعین لازم نیست، شما می توانید فائته را هم بخوانید، قهراً توهمی که در ذهن راوی بوده که وقت نماز دوم است و در وقت نماز دوم نمی شود نماز دیگر خواند. حضرت می فرماید با وجود اینکه وقت، وقت حاضره است، شما می توانید فائته را بخوانید، به این وجه دوم اشاره کنیم. اولاً، در وجه اول گفتیم حمل بر استحباب کنیم و دلیلش هم گفتیم. پس جمع اول این بود روایاتی که می گفت فائته را مقدم کنید حمل بر استحباب کنیم، تمام تصرف ها در طائفه اولی است، طائفه ثانیه تصرف ندارد،چون می گویند حاضره را بخوان، عمده باید در طائفه اولی تصرف کنیم، تصرف اولش این است که حمل بر استحباب کنیم. دلیل بر استحباب روایتی است از امام صادق (علیه السلام) که پدرش امام باقر نسبت می دهد: إن أمكن الجمع الدلالی بینهما فهو، و إلّا فیرجع إلی المرجحات، و الظاهر إمكان الجمع الأولی، و ذلك بحمل ما دل علی تقدیم الفائته علی الاستحباب بقرینه ما یدل علی جواز تقدیم الحاضره علی الفائته. تمام تصرف ها راجع به طائفه اولی است بقرینه ما یدل علی جواز تقدیم الحاضره علی الفائته. طائفه دوم قرینه می شود که طائفه اولی را حمل بر استحباب کنیم،و یشهد إلی ماذكرنا من الجمع ما رواه صفوان بن یحیی عن أبی الحسن علیه السلام قال: سألته عن رجل نسی الظهر حتّی غربت الشمس و قد كان صلّی العصر؟ فقال: «كان أبو جعفر علیه السلام أو كان أبی(یعنی امام صادق) یقول: إن أمكنه أن یصلّیها قبل أن تفوت المغرب – قبل از آنکه فضیلت مغرب بگذرد–،بدأ بها، و إلّا صلّی المغرب ثمّ صلاها» (۴) می گوید وقت مغرب داخل شده، وقت مغرب هم حدود یکساعت و ربع است(مثلاً)، اگر می تواند ظهر را بخواند، ظهر را بخواند و سپس مغرب را بخواند،اما اگر وقت مغرب می گذرد، اول مغرب را بخواند و بعداً عصر را. معنای استحباب همین است. این در واقع تقدیم الفائته مع حفظ فضیله وقت الحاضره مستحب است. و یدل علی الاستحباب أمران: الأول: أنّه لو كانت الفائته غیر مزاحمه لدرك وقت فضیله صلاه المغرب تقدّم العصر و إلّا تقدم صلاه المغرب الحاضره علی الفائته. و لو كان تقدیم الفائته واجباً، باید مغرب را تا نصف شب عقب بیندازد، چون تا نصف شب وقت دارد مگر ساعتی. و لو كان تقدیم الفائته واجباً لوجب تأخیر المغرب إلی نهایه وقت إجزائها، که چهار رکعت به نصف شب مانده، ولی حضرت نفرمود، بلکه فرمود اگر وقت فضیلتش باقی است، فائته را بخواند،اگر وقت فضیلت می گذرد، باید نماز مغرب را بخواند. اگر واقعاً فائته مطلقا لازم بود، یعنی شرط صحت حاضره تقدیم الفائته بود،نباید حضرت به وقت فضیلت اکتفا کند، باید تا نصف شب صبر کند. الثانی: لو كان التقدیم واجباً لما نسبه إلی أبیه أو إلی إبی جعفر (علیه السلام). جمع دوم و یمكن القول بحمل الأخبار علی التخییر و أنّ المكلّف مخیر بین الأمرین و أنّ كون وقت للحاضره لا یمنع من تقدیم الفائته، فعندئذ تكون الأخبار الدالّه علی تقدیم الفائته علی الحاضره وارده فی مقام توهم الحظر، کأنّه مخاطب خیال می کرد تا وقت مغرب داخل شد، دست ما بسته می شود و هیچ نمازی را نمی شود خواند. حضرت برای رفع این توهم می فرماید فائته را بخواند. اینجا چون در مقام توهم حرمت بود، از این هرگز وجوب استفاده نمی شود. و بالجمله ما دل علی أنّ صاحب الوقت أحق ربما یورث توهم لزوم تقدیم الحاضره علی الفائته، عندئذ فالأخبار الدالّه علی العكس– أی تقدیم الفائته علی الحاضره– لرفع هذا التوهم و أنّه لا مانع من التقدیم و أنّه لا مانع من التقدیم. بقی الكلام فی بعض تفاصیل الّتی أشاره إلیها المصنّف فی المتن التالی: دوتا تفصیل داشتیم،تفصیل اول جایی بود که فائته مال آن روز باشد، حال می خواهد یکی باشد یا دوتا. دوم اینکه مستحب است انسان از حاضره به فائته عدول کند. در بعضی از روایات داشتیم که اگر وقت فضیلت دومی نمی گذرد، شما نیت عصر کردید،عدول کن به ظهر، نیت مغرب کردی، عدول کن به عصر. فعلاً روایت اول را می خوانیم. متن عروه الفرع الأول: خصوصاً فی فائته ذلك الیوم. الفرع الثانی: بل إذا شرع فی

الحاضره قبلها، استحب له العدول منها إليها إذا لم يتجاوز محل العدول. فعلاً فرع اول را می خوانیم: الأول: وجوب تقدیم الفائته إن ذکرها فی نفس یومها، و استحباب تقدیمها إن لم یذکرها فی ذلک الیوم. اگر همان روز یادش آمد واجب است، اما چنانچه بعد ها یادش آمد مستحب است،فرق نمی کند که یکی باشد یا دوتا. این فرمایش علامه است در کتاب مختلف. مرحوم صاحب جواهر می فرماید این قولی را که علامه گفته،قبل از علامه و بعد از ایشان کسی نگفته است، ایشان متفرد در این روایت است که اگر فائته مال همان روز است، فائته را جلو بینداز،اگر مال آن روز نیست، جلو انداختنش مستحب است نه واجب. آیا علامه حلی بدون مدرک سخن گفته؟ نعوذ بالله که بدون مدرک سخن گفته باشد،مدرکش این روایت است، یعنی روایتی که الآن خواندیم: ما رواه صفوان بن یحیی عن أبی الحسن (علیه السلام) قال: سألته عن رجل نسی الظهر حتّی غربت الشمس و قد کان صلّی العصر؟ فقال: کان أبو جعفر علیه السلام أو کان أبی(یعنی امام صادق) یقول: إن أمکنه أن یصلیها قبل أن تفوت المغرب بدأ بها- نماز همان روز بود، وارد مغرب شد در حالی که ظهر را نخوانده بود،می گوید اگر مال همان روز است، فائته را جلو بیندازد -، و إلّا صلّی المغرب ثمّ صلاها». مورد روایت در جایی است که فائته مربوط به همان روز است نه مال روز قبلش. شاهدش همان روایت است. یلاحظ علیه: أنّه محمول علی الاستحباب. چرا؟ بخاطر مطلبی که قبلاً بیان کردیم و آن اینکه اگر این واجب باشد، باید تا چهار رکعت به نصف شب مانده ظهر را بخواند، حضرت می فرماید اگر وقت فضیلت مغرب نمی گذرد، ظهر را بخواند. اما اگر وقت فضیلت مغرب می گذرد،مغرب را جلو بیندازد. اگر واقعاً تقدیم الفائته واجب باشد،نباید محدود به وقت فضیلت باشد، باید محدود به وقت اجزا باشد. بحث ما در این تفصیل به پایان رسید، قبل از آنکه به تفصیل دوم برسیم که مصنف در متن گفته، یک تفصیل دیگری هم است که انشاء الله در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

ص: ۱۱۵

حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تقدیم نماز فائته بر حاضره مرحوم سید به برخی از تفصیل در مسئله اشاره کرده است، یک تفصیل را در جلسه گذشته خواندیم که می گفت اگر فائته مال همان روز است، تا فائته را نخوانده، فریضه را نخواند. جواب استاد سبحانی از تفصیل اول ما از این تفصیل جواب دادیم و گفتیم این روایت حمل بر استحباب می شود. تفصیل دوم تفصیل سومی نیز در مسئله است، ولی قبل از آنکه تفصیل سوم را بیان کنیم، ما هم به یک تفصیلی اشاره می کنیم که مرحوم شهید آن را انتخاب کرده است، آن این است که فرق بگذاریم بین اینکه یک فائته بر گردن انسان باشد،یا فائته های متعدد، این غیر از قبلی است،قبلی تکیه می کرد روی فائته ی همان روز، ممکن است فائته آن روز یکی باشد و ممکن است متعدد باشد، ولی این تفصیل تکیه می کند بر وحدت و کثرت،یعنی اگر فائته یکی است، حتماً باید فائته را بیاورد و سپس فریضه را انجام بدهد. اما فائته متعدد است، لازم نیست که فائته را بیاورد،بلکه می تواند حاضره را بیاورد. نکو شمردن شهید تفصیل مذکور را مرحوم شهید در کتاب شریف ذکری این تفصیل نکو شمرده (استجوده) مدرکی که برای آن دارد، روایت عبد الرحمن بن أبی عبد الله است خیال نشود که عبد الرحمن بن أبی عبد الله فرزند امام صادق است، بلکه یک نفر راوی است و از فقهای شیعه بصره

می باشد نه فرزند امام علیه السلام- این فقیه بصری، این روایت را از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است. روایت عبد الرحمن بن أبی عبد الله روایت عبد الرحمن بن أبی عبد الله عن رجل نسی صلاه (صلاه نکره است، و نکره النکره تدل علی الوحده، نکره هم دلالت بر وحدت می کند- حتی دخل وقت صلاه الأخری فقال (علیه السلام):« إذا نسی صلاه أو نام عنها، صلّی حین یذکرها» (۱) شاهد بر سر کلمه ی «صلاه» است که در کلام راوی آمده، که ظاهرش این است که حضرت مثلاً می خواهد بفرماید اگر یکدانه است، هر موقع یادش آمد، دست از پا خطا نکند، بلکه همان یکدانه را فورا قضا کند. مرحوم شهید این روایت را چنین معنا کرده که راوی می گوید یک نماز از من فوت شده، حضرت می فرماید حواست جمع باشد هر موقع متذکر شدی، آن را بیاور، یعنی آن یکدانه مقدم بر حاضره کن. اشکال استاد سبحانی بر کلام شهید هر چند شهید مقام عالی دارد،این سبب نمی شود که ما نسبت به کلام ایشان چیزی نگوییم، ایشان غفلت کرده که قید در کلام راوی است نه در کلام امام (علیه السلام). بلی، اگر قید در کلام امام باشد، افاده موضوعیت نمی کند،«نسی صلاه». اتفاقاً حضرت هم به آن قید توجه نفرموده، بلکه به صورت کلی فرموده «إذا نسی الصلاه -جنس صلات - أو نام عنها صلّی حین یذکرها»، اگر این روایت دلیل باشد، دلیل بر مضایقه است نه دلیل بر مواسعه. پس اولاً، قید در کلام راوی است نه در کلام امام (علیه السلام)، حضرت هم نفرمود:« إذا نسی صلاه»، بلکه فرمود:« إذا نسی الصلاه»، یا الف و لام،الف ولام جنس است یا الف و لام استغراق، اگر ظاهرش را بگیریم، این از ادله مضایقه است و معنایش این است که نماز فائته بر همه چیز مقدم است. اما خوشبختانه معنای کلام امام (علیه السلام) این نیست که دست از پا خطا نکنید و هر موقع که به یادت افتاد فوراً قضا کنید، بلکه کلام حضرت ناظر به یک معنای عرفی است. مثلاً،یک نفر سوال می کند: یابن رسول الله! یک نمازی از من فوت شده، حضرت می فرماید:« صلّی حین یذکرها»، یعنی هر موقع به یادش آمد بخواند، یعنی وقت معین ندارد، لازم نیست که ما نماز قضا را در وقت ادا بخوانیم، بلکه «صلّی حین یذکرها»، لازم نیست که قضای نماز صبح را در صبح بخوانیم یا قضای نماز ظهر را در ظهر و قضای نماز مغرب را در مغرب بخوانیم. پس در اطراف روایت چند نکته مطرح است: اولاً، این قید در کلام راوی است نه در کلام امام و قیدی که درکلام راوی باشد اعتبار ندارد. ثانیاً، جواب حضرت آن گونه که مرحوم شهید معنا کرده، از ادله مضایقه است،معنایش این است هر جنس نمازی که از شما فوت شده، دست از پا خطا نکنید و آن را فوراً بیاورید. ثالثاً، روایت را معنا کردیم، نظر راوی این است که گویا انسان هر نمازی را باید در وقت خودش بیاورد. حضرت می فرماید این گونه نیست، بلکه «الأمر أوسع من ذلک»یعنی «صلّی حین یذکرها» مقید به وقت نیست. عرفی کردن مسئله مرحوم آیه الله بروجردی مسئله را عرفی می کرد و می فرمود یک کسی به شما می گوید:« إنّی نیست فعلاً کذا». شما در جواب می فرمایید هر موقع که به یادت آمد انجام بده، یعنی مضایقه ای در کار نیست، ولی ما در عین حالی که معنای ایشان را قبول داریم، می گوییم ناظر به رفع یک اشکالی است که در ذهن روات بوده و آنکه نماز قضا باید در وقت قضا باشد، حضرت برای رفع این اشکال می فرماید: «صلّی حین یذکرها». خلاصه جواب من غیر از جواب مرحوم آیه الله بروجردی است عرض من این است که این روایت ناظر به این است که نماز قضا در وقت خودش لازم نیست، اما آیه بروجردی چنین می فرمود: أن السید البروجردی یفسّر هذه الجمله بأنّ المراد منها ما هو المتعارف فی محادثاتنا حیث یقول أحد: إنّی نیست مثلاً ـ فعلاً ـ کذا فتجیبه لا ـ مانع إفعله إذا ذکرت، و الغرض رفع توهم ارتکاب الخطأ فی النسیان. آن طرف خیال می کرد اینکه فراموش کرده گناه کرده، امام می فرماید گناه نکرده، بلکه هر موقع خاطرت آمد بیاور. حضرت آیه الله بروجردی چنین معنا می کرد که می خواهد بفرماید گناهی نکردی، هر موقع یادت آمد بیاور. عرض من غیر از فرمایش ایشان است و آن اینکه لازم نیست که قضا در وقت خودش باشد. در هر صورت این روایت نمی تواند فرمایش مرحوم شهید را ثابت کند مگر اینکه الف و لام در اینجا الف و لام عهد ذکری باشد و معنای «صلّی حین

یذکرها» دلالت بر تشدید بکند، و حال آنکه سه احتمال است: الف: تشدید ب: وحدت وقت ج: حضرت بروجردی فرمود که خیال نشود که نسیان سبب گناه است. حضرت می فرماید این گونه نیست، یعنی نسیان سبب گناه نیست، هر موقع که یادت آمد قضا کن. تفصیل سوم تفصیل سوم این است که اگر کسی در اثنای نماز فریضه ی حاضره یادش آمد که نماز ظهر را نخوانده و حال آنکه نیت نماز عصر را کرده، به ظهر عدول کن،اگر این باشد، شاهد نیست. اما اگر یادت آمد که نماز عصر را نخواندی، در حالی که در صلات مغرب هستی، باز هم می گوید به عصر عدول کن و یک رکعت هم اضافه کن. بنابراین،باید فرق بگذاریم و بگوییم اگر انسان در حال نماز باشد، یادش آمد که یک نمازی از او قضا شده، مادامی که وقت عدول نگذشته، از حاضره عدول کند به فائته، این اشکالی ندارد. ذکر المصنّف أنّه إذا شرع فی الحاضره قبل الفائته استحب له العدول منها إلیها إذا لم یتجاوز محل العدول، و قد مرّ ما یدلّ علی ذلک فی روایه زراره الطویله و غیرها. المسأله التاسعه و العشرون: إذا کانت علیه فوائت أیام، و فاتت منه صلاه ذلک الیوم- ایضاً و لم یتمکن من اتیان جمیعها أو لم یکن بانیاً علی اتیانها،فالأحوط- استحباباً- أن یأتی بفائته الیوم قبل الأدائیه، در این مسئله بیست و نهم می فرماید اگر کسی مقداری نماز قضا بر گردنش است،اتفاقاً نماز صبح آن روز هم ازش قضا شده. پس مسئله این است که یک مشت قضا بر گردن این آدم است، اتفاقاً همان روز که نماز ظهر را می خواند، به یادش آمد که نماز صبح را نخوانده، در اینجا چه کند؟ طبق تفصیل اول اگر یکدانه باشد یا همان روز باشد، نماز فائته را بر ظهر مقدم کند حتی از ظهر به فائته بر گردد،خلاصه فائته را بخواند، ظهر را هم بخواند،اما این فائته کافی نیست، یعنی همین فائته ای که خواند کافی نیست. چرا؟ چون مرحوم سید قائل به ترتیب است،می گوید فوائت باید مرتباً بیاید، الأول فالأول. فلذا همه فوائت را که آورد، نماز صبح را هم دو مرتبه بخواند. البته این مسئله مبنی بر فتوای ایشان(سید) است که در فوائت قائل به ترتیب است. بنابراین، اولاً مستحب است که فائته آن یوم را بر حاضره مقدم کند طبق روایات. ولی از آن طرف چون ایشان ترتیب را شرط می داند، فوائت را که از سر گرفته، این را هم دو مرتبه اعاده کند. اما از نظر ما دومی لازم نیست، چون ما قائل به ترتیب نشدیم، فقط در مترتبتین قائل به ترتیب شدیم نه در غیر مترتبتین. متن مسئله ی بیست و نهم إذا کانت علیه فوائت أیّام، و فاتت منه صلاه ذلک الیوم- ایضاً و لم یتمکن من اتیان جمیعها أو لم یکن بانیاً علی اتیانها،فالأحوط- استحباباً- أن یأتی بفائته الیوم قبل الأدائیه، و لکن لا یکتفی بها بل بعد الإتیان بالفوائت یعیدها- أیضاً- مترتبه علیها. این فتوای ایشان طبق مبنای کسانی است که در همه جا ترتیب را شرط می دانند و قائل به آن هستند. المسأله الثلاثون: إذا احتمل اشتغال ذمته بفائته أو فوائت، یستحب له تحصیل التفریغ باتیانها احتیاطاً، و کذا لو احتمل خللاً فیها، و إن علم باتیانها. اگر کسی احتمال می دهد که در ایام جوانی مقداری نماز از او فوت شده، در اینجا وظیفه ی این آدم چیست؟ مرحوم سید می فرماید: یستحب یستحب له تحصیل التفریغ باتیانها احتیاطاً. پس اگر کسی شک کند که آیا نمازی از او فوت شده یا نه؟ مستحب است که آن نماز را بخواند. اما اگر بداند که نمازی از او فوت نشده، منتها احتمال می دهد که خللی در نمازش بوده باشد، مثلاً در دوران جوانی بوده و این آدم چندان احکام نماز خودش را بلد نبوده، ممکن است جلسه استراحت را ترک کرده باشد یا استقبال به مقادیم بدن را ترک نموده باشد، خلاصه احتمال خلل می دهد. نظر صاحب عروه مرحوم سید می فرماید که مستحب است که آن نماز را اعاده کند. در اینکه اعاده خوب است جای بحث نیست. چرا؟ چون همگی شنیده ایم که:« الإحتیاط حسن علی کلّ حال». «إنّما الکلام» در کلمه ی «یستحب» است، چون «یستحب» را در جایی می گویند که امر مولوی در کار باشد و حال آنکه ما امر مولوی نداریم، یعنی تمام اوامر ما در باب احتیاط، اوامر ارشادی است، و اوامر ارشادی تابع مرشد إلیه است، فلذا گاهی ممکن است نتیجه اش وجوب باشد،گاهی ممکن است نتیجه اش عدم وجوب باشد. مثال مثلاً اوامر احتیاطی در علم اجمالی، نتیجه اش وجوب است، اما اوامر احتیاطی در شبهات بدویه، نتیجه اش

عـدم وجوب است،اینکه می گوینـد اوامر احتیاطی تابع مرشـد الیه است، یعنی تابع این است که به چه امر می کند، باید مرشـد الیه را نگاه کرد، اگر مرشد الیه امرش منجز باشد، نتیجه اش وجوب است مانند افراد علم اجمالی، اما اگر منجز نباشد،نتیجه اش وجوب نیست مانند شبهات که نتیجه ی شان وجوب نیست. پس اوامر ارشادیه تابع مورد است،اگر آن مورد امرش منجز است، نـتیجه اش می شـود واجـب و اگر غیر منجز اسـت،نـتیجه ی چنین امری هم غیر وجـوب است نه وجـوب. «علی ای حـال» اوامر احتیـاطی، اوامر ارشـادی اسـت و حـال آنکـه اسـتحباب امر مولـوی می خواهـد مثلاًـ می گوینـد: یسـتحب الـدعاء عنـد رؤیه الهلال،اینجا استحباب نیست ولذا سید نباید کلمه ی استحباب را به کار ببرد،بلکه بگوید «یحسن» یعنی خوب است که انسان نمـاز هـا را اعـاده کنـد. المسأله الحادیه و الثلاثون: یجوز لمن علیه القضاء الاتیان بالنوافل علی الأقوی کما یجوز الاتیان بها بعد دخول الوقت قبل إتیان الفریضه، کما مرّ سابقاً. مرحوم سید در این مسئله دوتا فرع را آورده که اصلاً ارتباطی به کتاب صلات قضا نـدارد، بلکه هردو مسئله در جلد اول کتاب صلات است. خلاصه این دو فرع مربوط به کتاب صـلات است و آنهم باب المواقیت. فرع اول این است که آیـا قبـل از آنکه وقت داخـل بشود من می توانم تطوع بالنوافـل کنم یـا نمی توانم؟ مثـال مثلاً، هنوز وقت نمـاز ظهر داخـل نشـده، من می خواهم نوافل متطوعه را انجام بـدهم مثلاً نماز جعفر طیّار را بخوانم. آدمی است که نمـاز قضـا بر گردنش اسـت و سـاعت هـم یـازده صـبح است،یعنی هنـوز وقت نمـاز ظهر داخـل نشـده، به جـای اینکه فـائته را بیاورد،نماز جعفر طیار را می خوانـد یا نماز اول ماه را می خواند یا مثلاً وارد مسجد می شود دو رکعت نماز تحیت مسجد را می خوانـد. آیـا فـائته مانع از نوافل غیر یومیه است یا نه؟ فوائت مانع از نوافل یومیه نیست شـکی نیست که فوائت مانع از نوافل یومیه نیست. چرا؟ چون ما قائل به مواسعه شـدیم،یومیه بحث نیست، هشت رکعت نافله نماز ظهر است، هشت رکعت هم نافله نمـاز عصـر است،چهـار رکعت هم نافله مغرب،دو رکعت هم نافله عشاء،فوائت مانع از نوافل یومیه نیست و در این جهت بحثی نیست، منتهـا بحث در این است که آیـا فوائت آنهم قبـل دخول الوقت،مـانع از نوافل مطلقه است یا نه- ماننـد نماز جعفر طیار، نماز اول ماه و امثالش-؟ آیا فوائت قبل دخول الوقت، مانع از تطوع به نوافل مطلقه می شود یا نه؟ فرع دوم نیز هماننـد فرع اول است،منتها با این تفاوت که در فرع اول هنوز وقت داخل نشده بود، ولی در این فرع دوم فرض این است که وقت داخل شده و من نماز قضا بر گردنم است، نماز فریضه هم داخل شده، آیا من می توانم با وجوب نماز فریضه و با وجود فوائت، نوافل مطلقه بخوانم یا نه؟ جای این دو مسئله اینجا نیست، بلکه جایش باب مواقیت است، اتفاقاً هم آقای خوئی در آنجا مفصل بحث کرده و هم صاحب جواهر و هم دیگران. هر چنـد این دو فرع ارتباطی به باب قضـای صـلوات نـدارد، در عین حال ما اجمالاً در اینجا آن را بحـث می کنیم. فی المسأله فرعـان: ۱- التطـوع بالنوافـل المطلقه قبـل دخـول وقت الفریضه لمن علیه القضـاء. ۲- التطوع بالنوافـل المطلقه بعـد دخول وقت الفریضه قبـل إتیـان الفریضه. در فرع اول فرض این است که نماز قضا بر گردنم است و هنوز وقت فریضه هم نرسیده، آیا می توانم به جای نماز فریضه، سراغ مستحب بروم؟ ولی در دومی مسئله فوائت مطرح نیست، بلکه بحث در این است که آیـا بعـد از آنکه وقت فریضه داخـل شـد، این مـانع از نوافـل مطلقه می شود یا نه؟ خلاصه در اولی تمام فشـار روی این جهت است که آیا فائته، مانع از نوافل است یا نه؟ در دومی فشار روی فریضه است که آیا فریضه،مانع از نوافل مطلقه است یـا نه؟ مراد از نوافل، نوافل یومیه نیست،چون نوافل یومیه را همه بزرگان قبل از فریضه می خواننـد مثلاً قبل از نماز ظهر، هشت رکعت نوافـل آن را می خواننـد و هکـذا سـایر نوافـل یومیه. بحث ما در نوافل یومیه نیست، بلکه بحث ما در نوافل غیر یومیه می باشـد. پس در اولی فشـار مانع بودن فوائت از نوافل است،در دومی مانع بودن فریضه از نوافل. اما در اولی مسـئله در آنجا مفصل بحث شده، من روایاتی را می خوانم که با آنها استدلال شده که مانع ندارد، یعنی اگر کسی فریضه بر گردنش است، می توانـد نوافل مبتـدئه را بخوانـد،یعنی نوافل مطلقه و غیر یومیه را بخوانـد. موثقه ابی بصـیر قال: سألته عن رجل نام عن

الغداه حتّى تطلق الشمس؟ فقال: «يصلّي ركعتين ثمّ يصلّي الغداه» (۲) با این حدیث استدلال کرده اند بر اینکه با وجود اینکه بر گردن این آدم نماز قضا بوده، حضرت دستور داد که نافله مبتدئه را بخواند. ولی این استدلال درست نیست،چون احتمال دارد که این دو رکعت، قضای همان نافله صبح باشد، یعنی نافلیه یومیه. و الاستدلال مبنی علی أنّ المراد من قوله:»یصلّی رکعتین« هو النافله المطلقه، و لکن یحتمل أن یکون المراد قضاء نافله الصبح، فلا تکون الروایه شاهدً للمقام، إذ یکون قضاء للنوافل الیومیه.

ص: ۱۱۶

کسی که فائته بر گردنش است، می تواند نافله را بخواند یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کسی که فائته بر گردنش است، می تواند نافله را بخواند یا نه؟ مرحوم سید در این مسئله، دو فرع را عنوان کرده است،از این رو باید نگاه کرد که کدام یکی از آنها مربوط به مقام نیست. فرع اول یکی از آن دو فرع این است که اگر کسی نماز قضا برگردنش است، می تواند نافله بخواند یا نه؟ مسلماً مراد ایشان از این نوافل، نوافل یومیه نیست، به جهت اینکه در روایات نداریم که نوافل یومیه مال کسی است که نماز قضا برگردنش نباشد، یا نوافل مبتدئه است مانند نافله اول ماه، نماز جعفر طیّار، یا نافله های قضا شده است، فرض کنید که نماز شب را نخوانده، آیا کسی که فائته بر گردنش است، می تواند نافله را بخواند یا نه؟ فرع دوم فرع دوم این است که آیا در وقت فریضه، یعنی موقعی که نماز واجب است،می شود نافله خواند یا نه؟ کدام یکی از اینها مربوط است به این مقام؟ فقط اولی مربوط به این مقام است نه دومی، یعنی دومی اصلاً ارتباطی به این مقام ندارد. بیان آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی می فرماید هیچکدام از اینها ارتباطی به مسئله ما ندارد، ولی مرحوم حکیم تا حدی بحث کرده. ولی ما در اینجا فرع اول را بحث می کنیم، اما فرع دوم را واگذار می کنیم به محل خودش که مواقیت باشد. بررسی فرع اول فرع اول هم مورد ابتلاست، چون غالب افراد یک فائته در گردن شان است،آیا می توانند نماز جعفر طیّار بخوانند یا نماز اول ماه را بخوانند یا زیارت حضرت مشرف بشوند و نماز زیارت بخوانند، آیا می توانند نماز حرم را بخوانند یا نه؟ این مسئله بیشتر محل ابتلاست،«من کان علیه الفائته»، می تواند نافله بخواند یا نه؟ اما فرع دوم که عبارت است از:« التطوع فی وقت الفریضه»، اصلاً ارتباطی به کتاب قضای صلوات ندارد، آن را باید در مواقیت بحث کنیم که آیا در وقت فریضه، می شود نماز نافله خواند یا نه؟ در فرع اول بحث در این است: آیا کسی که فائته بر گردنش است، می تواند مستحبات را بخواند یا نه؟ آیا آدمی که نماز واجب برگردنش است، می تواند نماز مستحب را بخواند یا نه؟ روایت از پیغمبر اکرم روایتی از پیغمبر اکرم است که می فرماید:« یا علیّ! إذا اشتغل الناس بالنوافل فاشتغل أنت بالفرائض» خلاصه این مسئله فعلاً برای ما مطرح است،چون غالباً افرادی هستند که فائته بر گردن شان است، آیا می توانند نوافل بخوانند یا نه؟ یکی زیارت حرم ها، دیگری نماز اول ماه، نماز جعفر طیّار و غیر ذلک. ذکر دو مقدمه من در اینجا دو مقدمه ذکر کنم: اولاً، از مرحوم صاحب جواهر استفاده می شود که اگر ما در مسئله پیشین قائل به مواسعه شدیم و گفتیم حاضره مقدم بر فائته است، در اینجا هم می توانیم بگوییم که نافله مقدم بر فائته است. خلاصه اگر در مسئله پیشین قائل به مواسعه شدیم و گفتیم با وجود فائته، انسان می تواند حاضره را بخواند. اگر در آن مسئله قائل به مواسعه شدیم، در اینجا هم باید قائل به مواسعه بشویم و بگوییم با وجود فائته

نافل را می شود خواند. (۱) اشکال بر کلام صاحب جواهر و هو منه غریب،إذ لا ـ ملازمه بینهما،چون ممکن است بگوییم حاضره مقدم بر فائته است، یعنی فائته زورش به حاضره نمی رسد. چرا؟ «لأنّ للحاضره مقاماً رفیعاً»، ولی این دلیل نمی شود که زور فائته به نافله هم نرسد، اولویت در اینجا نیست، بلکه حتی تساوی هم در اینجا نیست. بنابراین، ممکن است ما در آن مسئله قائل به مواسعه بشویم و بگوییم فائته زورش به حاضره نمی رسد، فلذا می شود اول حاضره را خواند و سپس فائته را. ولی در اینجا نمی توانیم بگوییم زور فائته به نافله نمی رسد،اولویت هم نیست، بلکه حتی تساوی هم نیست. از این طرف صاحب جواهر دارد، از آن طرف صاحب حدائق مثل این اشتباه را جناب محدث بحرانی صاحب حدائق کرده است. ثانیاً، مقدمه دوم که باید بیان شود این است: اینکه می گوییم:« لا تطوع لمن علیه الفائته»، کدام تطوع مراد است،چون ما سه نوع تطوع داریم: الف: تطوعات یومیه. ب: قضای تطوعات یومیه. ج: تطوعات مبتدئه. اینکه محل بحث است: «لا تطوع لمن علیه الفائته». کدام تطوع را می گوید؟ تطوعات یومیه را می گوید یا قضای تطوعات یومیه را یا تطوعات مبتدئه را می گوید؟ دیدگاه استاد سبحانی به نظر من حتماً اولی را نمی گوید،چون اولی محل ابتلاست، غالباً همه مردم نوافل یومیه را می خوانند و بسیاری از مردم ذمه ی شان بر فائته مشتغل است. پس لابد یکی از این دوتاست، یا قضای نوافل یومیه یا تطوعات مبتدئه مانند صلات جعفر طیّار و اول ماه و امثالش. و الا مراد نوافل یومیه نیست، هرگز در روایات نوافل یومیه نداریم که نافله را آن کس بخواند که فریضه بر ذمه اش نیست. در هر حال من نود درصد می گویم که محل بحث در جایی است که یا قضای نوافل یومیه است یا نوافل مبتدئه است. اقوال جناب محدث بحرانی سنگینی را بر حرمت گذاشته و می گوید اگر کسی فائته بر گردنش است،نباید در حرم ائمه (علیهم السلام) دو رکعت نماز مستحب بخواند،همت و تلاشش بر منع است. و حال آنکه صاحب جواهر سنگینی را بر آن طرف نهاده است و گفته است اشکالی ندارد، یعنی انسان می تواند با وجود فائته برگردنش، نماز مستحب بخواند. پس مرحوم صاحب جواهر سنگینی را بر جواز گذاشته و حال آنکه مرحوم محدث بحرانی سنگینی را بر منع نهاده است. ما نخست ادله قائلین به جواز را می خوانیم و سپس ادله قائلین به منع را. ادله ی قائلین به جواز قائلین به جواز دو دلیل بسیار روشن و مهمی دارند، از این رو،لازم است که آنها را مورد بحث و بررسی قرار بدهیم و آنگاه قضاوت کنیم که آیا دلالت بر جواز دارند یا ندارند؟ دلیل اول شان عبارت است از: موثقه سماعه عن أبی بصیر ۱- و عنه، عن فضاله،عن حسین بن عثمان، عن سماعه،عن أبی بصیر،عن أّی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته عن رجل نام عن الغداه حتّی طلعت الشمس؟ فقال: «یصلّی رکعتین مراد کدام رکعتین است؟ آقایان می زنند به مبتدئه، ولی من آن را به نوافل مقضیه می زنم، یعنی نافله ی فوت شده، در حقیقت یک بخشی از مسئله را اداره می کند و آن اینکه نافله ای که فوت شده، با وجود فائته، آن نافله ی فوت شده را می شود خواند -ثمّ یصلّی الغداه» (۲) روایت زراره ۲- روایت دیگر مال زراره است، جناب زراره خدمت ابو جعفر (علیه السلام)، این روایت را از آن حضرت می شنود «إذا دخل وقت صلاه المکتوبه فلا صلاه نافله حتی یبدأ بالمکتوبه»، این راجع به کدام فرع است؟ راجع به فرع دوم که بعداً می خوانیم، هر وقت فریضه داخل شد،شما حق ندارید که نافله را بخوانید، مسلماً مراد نوافل مبتدئه است نه نوافل یومیه. آنگاه زراره پیش حکم بن عتیبه می رود،این حدیث را از امام باقر (علیه السلام) در مدینه می شنود،حمل می کند حدیث را به کوفه و نقل می کند برای حکم بن عتیبه که از مفتی های اهل سنت است، می گوید امام باقر (علیه السلام) فرمود:« إذا دخل وقت صلاه المکتوبه فلا صلاه نافله حتّی تبدأ بالمکتوبه»، حکم بن عتیبه می گوید من قبول کردم. بعداً دو مرتبه زراره خدمت ابو جعفر می رسد، ابو جعفر (علیه السلام) داستان خواب پیغمبر را نقل می کند، که پیغمبر اکرم خوابید، بلال هم خوابید،بعداً مذاکره پیغمبر با بلال، آنگاه پیغمبر می فرماید از اینجا بر خیزید تا به جای دیگر برویم، حضرت در آنجا دو رکعت نافله را خواند و بعداً فریضه را خواند. این شاهد ماست که حضرت نافله را بر فائته

مقدم کرد، البته نافله ی یومیه ای که قضا شده، البته این نماز جعفر طیّار یا نافله اول ماه را شامل نیست. بعداً دو مرتبه به نزد حکم بن عتیبه می آید و کلام امام باقر (علیه السلام) را برای حکم بن عتیبه نقل می کند، حکم می گوید: عجب! این امام شما با این حدیث، حدیث اول را باطل کرد، حدیث اول این بود که:« إذا دخل وقت صلاه المکتوبه»، نافله نخوان، بلکه فریضه را بخوان و حال آنکه پیغمبر در اینجا نافله را خوانده. زراره خدمت ابو جعفر (علیه السلام) رفت و عرض کرد حکم بن عتیبه می گوید که شما با این حدیث دوم،حدیث اول را باطل کردید. حضرت فرمود چرا به حکم بن عتیبه نگفتید که آنچه را من گفتم، موقعی بوده که نماز قضا نشده،من چنین گفتم:« إذا دخل وقت صلاه المکتوبه فلا صلاه نافله»، پیغمبر اکرم کی بود؟ خرج وقت الصلاتین، یعنی هم اصل نماز قضا شده بود و هم نافله. بنابراین، کلام مناقض آن مطلب نیست. این حدیث سندش هم صحیح و درست است، شاهد کلام پیغمبر اکرم است که با وجود فائته، نافله را خواند، من برای قول به جواز،این دو دلیل روشن را پیدا کردم، مضافاً بر آن مطلبی که صاحب جواهر می گوید که اگر قائل به مواسعه شدیم،می توانیم اصلاً فائته نخوانیم و به جایش نافله را بخوانیم. تا اینجا ادله قائلین به جواز روشن شد. ادله قائلین به منع عمده این است که ادله قائلین به منع را رسیدگی کنیم،قائلین به منع با چهار یا سه دلیل استدلال کرده اند. دلیل اول اولین دلیل آنها روایتی است که مرحوم شیخ در مبسوط نقل کرده، در مستدرک هم است، رسول گرامی فرمود:« لا صلاه لمن علیه صلاه» یعنی لا صلاه المستحب لمن علیه صلاه الواجبه،مسلماً این نفی کمال نمی کند بلکه نفی حقیقت می کند، این روایت سندش درست نیست،فقط مرحوم شیخ در مبسوط و خلاف نقل کرده. خلاصه این روایت پیش ما بدون سند است. دلیل دوم اما دلیل دومین شان خوب است و آن صحیحه یعقوب بن شعیب است. ۲- و بإسناده عن سعد، عن محمد بن الحسین، عن صفوان بن یحیی، عن یعقوب ابن شعیب، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: سألته عن الرّجل ینام عن الغداه حتّی تبزغ الشمس، أیصلّی حین یستیقظ، أو ینتظر حتّی تنبسط الشمس؟ فقال:« یصلّی حین یستیقظ قلت: یوتر – می تواند قبل از أذان نافله بخواند- أویصلّی الرکعتین؟ قال: بل یبدأ بالفریضه» (۳) این روایت بهترین دلیل آنهاست. ولی این دلیل معارض است با روایت قبلی که روایت ابی بصیر بود، روایت ابو بصیر می گوید:« یجوز»، ولی این روایت می گوید: «لا یجوز». بنابراین، این روایت نمی تواند حجت تنها باشد مگر بتوانیم بینهما جمع کنیم، این روایت اتفاقاً موردش با مورد روایت ابی بصیر یکی است، هردو در باره صلات غدات است و نماز غدات فوت شده نافله اش هم فوت شده،می گوید: اول فریضه را بخوان،عکس روایت ابی بصیر، چون روایت ابو بصیر می گفت اول نافله، بعداً فریضه. دلیل سوم دلیل سوم اینها عبارت است از روایتی که شهید در ذکری بیان کرده ۳- ما رواه الشهید فی الذکری عن زراره،قال: قلت لأبی جعفر (علیه السلام):أصلّی نافله و علیّ فریضه- این مسئله ی ماست- أو فی وقت فریضه- این مسئله ای است که بحثش در آینده خواهد آمد-؟ امام (علیه السلام) می فرماید:« إنّه لا- یصلّی نافله فی وقت فریضه»، جواب دومی را می دهد. اینجاست که صاحب جواهر می گوید این راجع به فرع دوم است،محدث بحرانی می گوید از اینکه جواب دومی را گفته،این دلیل نمی شود که جواب اولی نگوید، در واقع هردو را می خواهد بگوید، منتها هردو را تفصیلاً نگفته، بعد حضرت یک مثالی می زند و می گوید اگر بر گردن شما روزه ماه رمضان بود،آیا شما می توانستید روزه مستحبی بگیرید؟ نه، اینجا هم اگر نماز واجب بر گردنت است،نمی توانی نماز مستحبی بخوانی. از این تشبیه می فهمیم که جواب حضرت مربوط به هردو است،هم اولی است که:« أصلّی نافله و علیّ فریضه، أو فی وقت فریضه»،چون تشبیه می کند به صوم ماه رمضان، این روایت دو جایش می تواند محل شاهد باشد، یکی همان جمله ی که می گوید: « لا یصلّی نافله فی وقت فریضه»، فرع دوم را صریحاً می گوید و فرع ما را خفاءً، ذیلش قشنگ تشبیه می کند و می فرماید مانند قضای روزه ماه رمضان است. پیش داوری در مسائل شرعی بعضی ها به اصطلاح پیش داور هستند، یعنی اولاً عقیده را درست می کنند و سپس سراغ

دلیل می روند،به اینها می گویند پیش داور، بعضی پیش داورند، به این معنا که می خواهند مسئله ی جواز را درست کنند فلذا این حدیث را چنین معنا می کنند که حضرت فرمود:«لا، إنّه لا یصلّی نافله فی وقت فریضه، أریت لو کان علیک من شهر رمضان أکان لک أن تطوّع حتی تقضیه؟ قال: قلت: لا، قال: فکذلک الصّلاه»،این روایت هم روایت خوبی است، یعنی واقعاً دلیل قول قائلین به منع، خیلی بی پایه و سست نیست،هم روایت یعقوب بن شعیب دلیل است و هم این روایت که در ذکری آمده است. دلیل چهارم ۴- صحیحه أبی جعفر (علیه السلام) أنّه سئل عن رجل صلّ بغیر طهور أو نسی صلوات لم یصلّیها أو نام عنها؟ فقال: «یقضیها إذا ذکرها فی أی ساعه ذکرها فی لیل أو نهار، فإذا دخل وقت الصّلاه و لم یتمّ ما قد فاته فلیقض ما لم یتخوّف أن یذهب وقت هذه الصّلاه الّتی قد حضرت، و هذه أحقّ بوقتها، فلیصلّها فإذا قضاها فلیصلّ ما فاته ممّا مضی، و لا یتطوّع برکعه حتّی یقضی الفریضه کلّها» (۴) مراد از فریضه در اینجا نماز فائته است «و لا یتطوّع برکعه حتّی یقضی الفریضه کلّها». إن قلت: ممکن کسی بگوید که مراد از این فریضه، حاضره است نه فائته، و نه فریضه به معنای فائته؟ قلت: این مراد نیست. چرا؟ چون اگر مراد این بود،کلمه ی «کلّها» را به کار نمی برد. پس معلوم می شود که فائته را می گوید، یعنی می گوید تا فائته را تمام نکردی، حق نافله خواندن را نداری. بنابراین، ادله قائلین به منع (به جز دلیل اول شان) دلیل خوبی است.

کسی که فائته بر گردنش است، می تواند نافله را بخواند یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کسی که فائته بر گردنش است، می تواند نافله را بخواند یا نه؟ مرحوم سید در این مسئله، دو فرع را عنوان کرده است،از این رو باید نگاه کرد که کدام یکی از آنها مربوط به مقام است و کدام یکی مربوط به مقام نیست. همان گونه که بیان گردید،در این مسئله دو فرع داریم که یکی مربوط به مقام است و دیگری اجنبی از مقام می باشد. فرعی که مربوط به مقام است در جلسه گذشته بحث کردیم و مقداری هم ناقص ماند. خلاصه بحث در این است که اگر کسی قضای واجب بر ذمه دارد،یعنی فائته بر گردنش است، آیا می تواند نماز نافله بخواند یا نه؟ مثال فرض کنید بر گردن من نماز واجب است،آیا می توانم نافله غیر یومیه را بخوانم یا نه؟ مراد از نوافل در اینجا نوافل یومیه نیست، یعنی حتی اگر قائل به منع هم شویم،مراد از نوافل، نوافل یومیه نیست. چرا؟ چون ادله ی نوافل یومیه اطلاق دارد و غالباً هم افراد خالی از فائته بر ذمه نیستند و در ادله نوافل یومیه هم نیامده که این نافله ها مال کسی است که فائته بر ذمه اش نباشد. بنابراین، نباید نوافل یومیه مطرح باشد،البته این را تصریح نمی کند ولی من تصریح می کنم. خلاصه بعید است که مسئله روی نوافل یومیه متمرکز بشود،بلکه این مسئله روی دو نافله متمرکز است: یکی روی قضای نوافل یومیه،دیگری هم نوافل مبتدئه. من معتقدم که این دوتا مطرح است نه نوافل یومیه، چون اگر نوافل یومیه هم مطرح بود،حقش بود که در آن روایات یک تذکری داده بشود، زیرا محل ابتلاء هستند. اختلاف قدما و متاخرین در مسئله ما عرض کردیم که نظریات قدما و متاخرین تا حدی با همدیگر فرق دارند، مثلاً صاحب حدائق سنگینی را روی منع قرار داده و حال آنکه صاحب جواهر بر عکسش عمل کرده، یعنی سنگینی را روی جواز نهاده است. ادله قائلین به جواز قائلین به جواز،دو دلیل بسیار روشنی دارند. دلیل اول دلیل اول شان روایت ابی بصیر است، روایت ابو بصیر این بود: ۱- و عنه، عن فضاله،عن حسین بن عثمان، عن سماعه،عن أبی بصیر،عن أّی عبد الله (علیه السلام) قال: سألته

عن رجل نام عن الغداه حتّى طلعت الشمس؟ فقال: «يصلّى ركعتين ثمّ يصلّى الغداه» (۱) البته ممکن است مراد از این «رکعتین» مبتدئه باشد و احتمال هم دارد که مراد قضای نافله نماز صبح باشد. دلیل دوم دلیل دوم شان همان روایات پیغمبر اکرم بود، که من یکی را مفصّلاً نقل کردم، زیرا در آن نکاتی بود، موقعیت ائمه ما را روشن می کند، زراره به حکم بن عتیبه می گوید که امام و پیشوای ما چنین فرمود: قال رسول الله (صلّی الله علیه و آله): « إذا دخل وقت صلاه المکتوبه فلا صلاه نافله حتّی یبدأ بالمکتوبه» این را برای حکم بن عتیبه نقل می کند و او هم می پذیرد، بعد که مطلب دیگری را نقل می کند، حکم بن عتیبه می گوید امام شما دو حرف متناقض زده،کدام مطلب را نقل می کند؟ جریان خواب پیغمبر و بلال و مذاکره پیغمبر و بلال را، و در آنجا دارد که پیغمبر دو رکعت نافله را خواند و سپس واجب را خواند،حکم بن عتیبه می گوید این ناقض اولی است. آنگاه زراره خدمت امام می رسد و عرض می کند: یابن رسول الله! حضرت می فرماید این تناقض نیست، آنچه را من گفتم که :«إذا دخل وقت صلاه مکتوبه»،موقعی که ادا باشد،اما مال پیغمبر اکرم هردو قضا بود، یعنی هم غداتش قضا بود و هم نافله اش، اصلاً بین حدیثین بعد المشرقین است، یعنی اگر من گفتم: «إذا دخل وقت مکتوبه»،یعنی ادا، اگر کلام پیغمبر را نقل کردم،مال آن حضرت هردو قضا بود،هم نماز صبحش قضا شده و هم نافله اش. البته به مضمون روایت زیاد داریم، منتها من برای اختصار فقط یکی را نقل کردم. خلاصه این حدیث مکرر در روایات ما آمده که پیغمبر اول نافله را خواندند و سپس نماز قضا را. به این مضمون روایات زیاد داریم که از آن جمله است صحیحه ابن سنان و صحیحه سعید بن اعرج. پس در واقع قائلین به جواز متکی بر یک دلیل متقنی هستند، اولاً روایت ابی بصیر و ثانیاً عمل پیغمبر اکرم که در سه روایت آمده است مانند روایت زراره،سعید اعرج و روایت عبد الله بن سنان. پس تا اینجا با ادله قائلین به جواز آشنا شدیم و گفتیم آنان سه دلیل دارند: الف: موثقه ابی بصیر ب: روایت زراره، عبد الله بن سنان و سعید بن اعرج، که عمل پیغمبر اکرم را نقل می کنند که اول نافله را خواند و سپس قضا را. ادله ی قائلین به منع ادله ای شان بیشتر از اینها می باشد و اولین دلیل آنها روایتی است که مرحوم شیخ در مبسوط نقل کرده، در مستدرک هم آمده است، رسول گرامی فرمود:« لا صلاه لمن علیه صلاه» یعنی «لا صلاه المستحب لمن علیه صلاه الواجبه»، شیخ این روایت را در مبسوط و خلاف نقل کرده، حتی شیخ مفید هم در رساله سهویه خودش نقل نموده است که رسول گرامی اسلام فرموده: « لا صلاه لمن علیه صلاه»، ولی این روایت سند ندارد. علاوه براین، کلی این روایت مفتابه نیست،چطور؟ مثلاً موقع ظهر است و بر ذمه شما هم نماز ظهر است، و حال آنکه همه می گویند نافله را بخوانید، اطلاق این روایت مفتابه نیست که بگوییم: « لا صلاه لمن علیه صلاه»، چون اگر اطلاقش را بگیریم، باید قید همه نافله ها را بزنیم و فاتحه همه نافله را بخوانیم و بگوییم الآن که ظهر بر گردن من است، پس نباید نافله را بخوانم. بنابراین، ما عذر این روایت را خواستیم. دلیل دوم قائلین به منع دلیل دوم شان صحیحه یعقوب بن شعیب است و این صحیحه معارض است با روایت ابی بصیر، چون ابو بصیر از حضرت سوال کرد و حضرت هم جواب داد که اول نافله را بخوان و بعداً نماز قضا. اما روایت یعقوب بن شعیب بر عکس روایت ابی بصیر است، چون ابو بصیر سوال کرد، حضرت در جوابش فرمود اول نافله را بخواند و سپس نماز قضا را، اما روایت یعقوب بن شعیب بر عکس است: قال: سألته عن الرّجل ینام عن الغداه حتّی تبزغ الشمس، أیصلّی حین یستیقظ، أو ینتظر حتّی تنبسط الشمس؟ فقال:« یصلّی حین یستیقظ قلت: یوتر – می تواند قبل از أذان نافله بخواند– أویصلّی الرکعتین؟ قال: بل یبدأ بالفریضه» (۲) این روایت دقیقاً عکس روایت ابو بصیر است، چون در روایت ابو بصیر آمده بود که اول نافله را بخواند و سپس فائته را. خلاصه این دوتا روایت کاملاً با همدیگر معارض هستند فلذا چنانچه قائلین به جواز به روایت ابی بصیر افتخار کنند، قائلین به منع خواهند گفت که ما هم روایت یعقوب بن شعیب را داریم. روایت سوم ما رواه الشهید فی الذکری عن زراره،قال: قلت لأبی جعفر (علیه السلام):أصلّی نافله و علیّ فریضه، أو فی وقت فریضه–

این مسئله ای است که بحثش در آینده خواهد آمد-؟ امام (علیه السلام) می فرماید: «لا، إنّه لا یصلّی نافله فی وقت فریضه، أریت لو کان علیک من شهر رمضان أکان لک أن تطوّع حتی تقضیه؟ قال: قلت: لا، قال: فکذلک الصّلاه» نسبت به اولی می شود خدشه وارد کرد و گفت که حضرت فرع دوم را گفته، یعنی فرموده:«فی وقت فریضه». به بیان دیگر هر چند سوال سائل اعم است، چون سائل گفت: أصلّی نافله و علیّ فریضه، أو فی وقت فریضه؟ ولی جواب حضرت اخص است، یعنی فقط وقت فریضه را گفته است. بیان محدث بحرانی محدث بحرانی می گوید هر چند جواب حضرت خاص است،ولی جواب حضرت عام است، ما کار به فقره اولی نداریم، فقره ی اول مشکل است، اما فقره ثانیه دلالتش خوب است، چون نماز را تشبیه می کند به صوم و روزه ماه رمضان، همانطور که اگر بر کسی صومی واجب باشد، نمی تواند صوم مستحب بگیرد،و هکذا اگر بر گردن کسی نماز واجبی باشد،نمی تواند نماز مستحب بخواند. اگر فقره اولی دلالت نداشته باشد، فقره دوم دلالتش کامل است، فقره اول فقط مربوط باشد به وقت فریضه، اما فقره دوم عام است. این دوتا روایت است،البته در ذکری سند ندارد، فقط شهید گفت سندش صحیح است، اما سندش را ذکر نکرده است. صحیحه أبی جعفر (علیه السلام) أنّه سئل عن رجل صلّی بغیر طهور أو نسی صلوات لم یصلّیها أو نام عنها؟ فقال: «یقضیها إذا ذکرها فی أیّ ساعه ذکرها فی لیل أو نهار، فإذا دخل وقت الصّلاه و لم یتمّ ما قد فاته - هنوز نماز قضایش به آخر نرسیده- فلیقض ما لم یتخوّف أن یذهب وقت هذه الصّلاه الّتی قد حضرت، و هذه أحقّ بوقتها، فلیصلّها فإذا قضاها فلیصلّ ما فاته ممّا قد مضی- تا اینجا ربطی به مسئله ما ندارد،چون می گوید اگر نماز قضا بر گردن شماست، نماز قضا تا مادامی بخوان که وقت فریضه مضیق نشده باشد، شاهد فراز آخر روایت است که می فرماید:« و لا یتطوّع برکعه حتّی یقضی الفریضه کلّها» (۳) حضرت آیه الله خوئی می فرماید:این روایت بهترین دلیل برای آنهاست. ولی همین روایت هم سند ندارد، منتها شهید شهادت بر صحتش داده، وقتی شهید بر صحتش شهادت بدهد، تا حدی قابل اعتماد است، عمده دلالتش است که از نظر ما دلالتش هم خوب است. روایت می گوید « و لا یتطوّع برکعه حتّی یقضی الفریضه کلّها» بعضی ها می خواهند آن را از دلالت بیندازند و بگویند مراد از فریضه یعنی ادا،یعنی نماز ادا و می خواهند داخل کنند در مسئله ی آینده و آن عبارت است از: إذا دخل وقت فریضه،نافله را ترک کن،این مربوط به آنجاست،« و لا یتطوّع برکعه حتّی یقضی (أی حتّی یفعل الفریضه) الفریضه کلّها» یعنی حتّی یأتی بالمکتوبه، قهراً از مسئله ما خارج است و داخل می شود در مسئله دوم که ما آن را بحث نمی کنیم. جوابش این است که کلمه ی «کلّها» دلیل بر این است که مراد مکتوبه نیست، چون مکتوبه کلّها ندارد، کلّها مال مکتوبه است و می گوید مادامی که قضا را به پایان نرساندی،حق نداری که جنابعالی نافله را بخوانی، ولذا حق دارد که آیه الله خوئی بگوید این روایت أحسن الأدله است. حالا چه کنیم، آن طرف دو تا روایتی خوبی داشتند یکی روایت یعقوب بن شعیب، دیگری هم عمل پیغمبر، این طرف هم دوتا روایت خوبی داشت، یکی روایت زراره،دیگری هم روایت یعقوب بن شعیب،چه کنیم؟ دو جور می شود جمع کرد. راه جمع اول راه جمع اول این است که انسان مختار است،حمل بر کراهت کنیم و بگوییم مادامی که انسان نماز قضا بر گردنش است، نباید نافله بخواند،چه نافله مبتدئه و چه نافله ی قضا شده حمل بر کراهت کنیم،تمام این نواهی را حمل بر کراهت کنیم و غالباً فقهای ما در فقه این جمع را دارند،اگر امری باشد و نهیی،امر را قرینه می گیرند که نهی، نهی کراهتی و تنزیهی است. همان چیزی که پیغمبر به علی فرمود که یا علی!« إذا اشتغل الناس بالنوافل فاشتغل أنت بالفرائض»،حمل بر کراهت کنیم. راه جمع دوم جمع دوم دقیق تر از اولی است، بگوییم مقام از قبیل متزاحمین است،هم این مصلحت دارد و هم آن مصلحت دارد،طرف سبک و سنگین کند و ببیند که کدامش برای او انفع است، اگر واقعاً می بیند که وقت قضا فراوان است، نافله را جلو بیندازد،اما اگر می بیند که وقت قضا کم است، قضا بر گردنش زیاد است، قضا را جلو بیندازد و نافله را عقب، آقایان در متزاحمین می گویند ملاک، اقوی

ملاکاً است،آقایان در مبحث تعادل و ترجیح یک بحثی دارند بنام: الفرق بین المتعارضین و المتزاحمین، در دو روایت متعارض یا رجوع می کنند به مرجحات داخلیه یا مرجحات خارجیه، این مال متعارضین است،اما در متزاحمین ابداً به مرجحات داخلیه و خارجیه رجوع نمی کنند، بلکه «یرجع إلی أقوی ملاکاً»،کدام اقوی ملاکاً است. اگر وقت قضا زیاد است و قضا در گردنم کم است، نافله را جلو می اندازم،اما اگر قضا زیاد است، قضا را جلو می اندازم، نافله را کمتر. المسأله الثامنه و الثلاثون: لاـ یجوز الاستنابه فی قضاء الفوائت مادام حیّاً، و إن کان عاجزاً عن اتیانها أصلاً. گاهی بعضی از افراد می گویند یک مشت نماز و یک مشت روزه بر گردن ما است، می توانیم کسی را نائب بگیریم که از طرف ما بخواند؟ نماز قضا نیابت بردار نیست،مادامی که انسان حی و زنده است،باید خودش بخواند. چرا؟ إنّ الأعمال علی قسمین، یک اعمالی داریم که خداوند اصل عمل را خواسته،مباشرت لازم نیست، مثلاً خدا دفن المیت و کفن المیت را خواسته، بالمباشره یا بالاستنابه. بعضی اعمال داریم که کمالش و اثرش در مباشرت است،من باید روزه بگیرم و گرسنگی را احساس کنم تا عطش و گرسنگی روز قیامت را به یاد بیاورم، بعضی از چیزها داریم که اسلام مباشرت را خواسته،نماز از این قبیل است، روزه هم از این قبیل است، الصلاه معراج المؤمن، خود صلات در نفس انسان کمالی را می آفریند که می شود معراج المؤمن، اگر چنین است، نماز قضا دیگر نیابت بردار نیست حتی اگر عاجز هم باشد، مثل حج نیست، در حج روایت داریم که اگر کسی نمی تواند به حج برود، اما مستطیع است،در حال حیات هم می تواند نائب بگیرد،در حج روایت داریم،اما در بقیه که روایت نداریم،اما حج هم در حال حیاتش است و هم در حال مماتش، یک آدمی است که مستطیع است ولی سکته قلبی کرده نمی تواند برود یا مشکلاتی دارد که نمی تواند هواپیما بنشیند، این نائب می گیرد، در آنجا روایت داریم، اما در بقیه عبادات آنکه معتبر است،استنابه غلط است، باید مباشرتاً انجام بدهد، چون ملاک قائم با مباشرت است.

ص: ۱۱۸

حکم خواندن نماز قضا با جماعت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم خواندن نماز قضا با جماعت «خلاصه جلسه قبل» بعضی از اصحاب درس بر جمعی که ما در جلسه گذشته کردیم اشکال گرفتند، من روی اشکال ایشان فکر کردم و دیدم که واقعاً اشکال ایشان وارد است. ما در جلسه گذشته گفتیم ممکن است ما این دو روایت را حمل بر متزاحمین کنیم و بگوییم هم مصلحت قائم است با فائته و هم مصلحت قائم است با نافله، اینها متزاحمین هستند، آنجا که می گوید فائته را جلو بینداز، در جایی است که اگر نافله را بخواند، فائته وقتش ضیق می شود، آنجا که می گوید اگر نافله جلو بیندازد،اشکالی ندارد،جایی است که وقت وسیع باشد. ایشان با این اشکالی که نمودند، ما را به یاد یک قاعده ای انداختند که آن را هم در باب ترتب گفته ایم و هم در مبحث تعادل و تراجح ما در باب تعادل و تراجح گفتیم که الفرق بین التعارض و التزاحم این است که در تعارض تکاذب در مقام انشاء و جعل می باشد،اگر تنافی در مقام جعل و انشاء باشد،این از قبیل متعارضین است، نوبت به مقام امتثال نمی رسد، مثلاًـ مولاـ در مقام جعل و انشاء هم بفرماید:« ثمن العذره سحت» و هم بفرماید:« لا بأس ببیع العذره»،تنافی اینها در مقام جعل و انشاء است فلذا نوبت به مقام امتثال نمی رسد. این از قبیل متعارضین است. اما اگر در مقام جعل تنافی و تعارض نیست، بلکه در مقام امتثال مشکل پیدا می کنیم

از قبیل:« صلّ و لا تغصب»، به شرط اینکه امتناعی باشیم، «صلّ» هیچ تعارضی با « لا تغصب» ندارد، ولی این مکلّف است که می خواهد در یکجا هم نماز بخواند که لا تغصب در آنجا هست. این را می گویند از قبیل متزاحمین،که تنافی در مقام امتثال است نه در مقام جعل و انشاء، یعنی در مقام جعل و انشاء تنافی نیست. میزان و معیاری که ما گفتیم این بود، طبق این میزان فرمایش ایشان حق است، به جهت اینکه در اینجا تعارض در مقام انشاء و جعل است، از آن طرف بگوید:« لا بأس بالنافله قبل الفائته»، از آن طرف هم نهی کند و بگوید فائته را جلوتر از نافله بخواند، تزاحم نیست، بلکه تعارض در مقام انشاء و جعل است، قهراً آن جمعی را که ما نموده بویم، از آن عدول کردیم. ولی دوتا جمع دیگر هم است و آن اینکه یا حمل بر کراهت کنیم بد نیست. بعضی اشکال کردند که این جمع شما جمع تبرعی است، یعنی اینکه نهی را حمل بر کراهت کردی. جمع دیگر این است که هردو روایتی که هیچ نوع ترجیحی نداشته باشند، امام فرمود:« فتخیّر»، ما مخیریم بینهما،و این تخیر هم حکم ظاهری است بین الروایتین،فرمود اگر هردو روایت از هر نظر مساوی باشند،« إذن فتخیّر»،مخیریم که به آن عمل کنیم یا به این.
المسأله الثلاثه و الثلاثون: بحث در مسئله سی ام راجع به این است که آیا می شود نماز قضا را با جماعت خواند یا نه؟ باید توجه داشت که این مسئله سه صورت دارد: الف: هردو قاضی باشند، یعنی هم نمازِ امام قضا باشد و هم نمازِ ماموم، ب: امام نمازش قضا باشد، ماموم نمازش ادا. ج: امام نمازش ادا باشد، ماموم نمازش قضا. اما اینکه هردو نماز شان ادا باشد، خارج از موضوع است، چون خیلی روشن است، بحث ما در جایی است که قضا در کار باشد، اما اگر هردو ادا باشد، جای بحث نیست. دلیل صورت اول اما دلیل اول که هردو قضا باشد، عمل پیغمبر اکرم است، پیغمبر اکرم بنا بر آن روایات که هردو خواب ماندند، فرمود از اینجا بر خیزید تا در جای دیگر برویم، در آنجا هم پیغمبر اکرم نیت قضا کرد و هم بلال و سایر مسلمین. دلیلش خیلی روشن است که عمل پیغمبر اکرم است و هردو قضا بوده. دلیل صورت دوم اما صورت دوم، یعنی جایی نماز ماموم قضا باشد و نمازِ امام ادا، مثلاً راوی عرض می کند،یا بن رسول الله! من در خانه نماز خوانده ام، ولی وقتی در مسجد آیم،می بینیم که نماز جماعت بر پاست، من در اینجا چه کنم؟ حضرت فرمود نیت «ما فات» کن. موثقه اسحاق بن عمار موثقه اسحاق بن عمّار، قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): تقام الصلاه و قد صلّیت؟ گاهی شیعه در خانه نماز می خواند، وقتی به مسجد می آمد ،می دید که نماز جماعت بر پا شده است. تاریخ مسئله نکته اش این است که پیغبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) نماز ظهر را عقب می انداخت، چون هوا گرم بود، فرمود کمی دیر تر بخوانید، الآن هم این سنت را در مسجد النبی و الحرام عمل می کنند،یعنی وقتی اذان ظهر را می گویند، بین اذان و نماز نیم ساعت فاصله است، عمل به همان سنت پیغمبر می کنند، منتها باید دانست که سنت پیغمبر در جایی بود که هوا گرم بود و در عین حال وسیله امروزی هم نبوده، ولی اهل سنت تا هنوز به همان سنت چسبیده اند. خلاصه گاهی شیعیان در خانه نماز می خواندند، وقتی به مسجد می آمدند، می دیدند که نماز جماعت بر پاست، چون حضرت نماز ظهر را عقب می انداختند، راوی از حضرت سوال می کند که در این صورت چه باید کرد؟ حضرت می فرمود نیت قضا کنید.فقال:« صلّ، و اجعلها لما فات». (۱) دلیل صورت سوم اما صورت سوم که امام قاضی است و ماموم مؤدی ، عکس آن صورت، امام نیت قضا کرده است و ماموم نیت ادا. دلیل این صورت صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع است که بر این صورت دلالت دارد، صحیحه محمد بن إسماعیل بن بزیع، قال: کتبت إلی أبی الحسن (الثالث) إنّی أحضر المساجد مع جیرتی و غیرهم فیأمروننی بالصلاه بهم- می گویند جلو بایست- وقد صلّیت قبل آتیهم و ربّما صلّی خلف من یقتدی بصلاتی و المستضعف (سنیّ ها) و الجاهل فأکره أن أتقدّم و قد صلّیت، لحال من یصلّی بصلاتی ممّن سمّیت لک- به حال کدام فرد من پیش نماز بشوم-،فمرنی فی ذلک بأمرک أنتهی الیه، و اعمل به إن شاء الله؟ فقال (علی السلام):« صلّ بهم» (۲) البته در اینجا یک احتمال است و آن اینکه آیا این نماز دومش نیت قضا بوده یا نیت اعاده بوده، مثلاً

قبلاً در خانه نماز خوانده بوده، سپس در مسجد آمده و مردم هم به او گفتند جلو بایست، حضرت فرمود:« صلّ بهم»،آیا این نیت ما فات کرده یا نیت اعاده کرده؟ اگر نیت «ما فات» کرده، شاهد عرض ما است، اما اگر نیت اعاده کرده باشد کما اینکه مستحب است کسی که نماز را فرادا خوانده، آن را با جماعت اعاده کند،شاهد عرض ما نخواهد بود، چون در ما در این است که آیا می شود نماز قضا با جماعت خواند یا نه؟ و الظاهر أنّ الصلاه الثانیه بنیه القضاء بشهاده ما فی موثقه اسحاق بن عمّار حیث قال: «و اجعلها لما فات»،فإذا کانت وظیفه المأموم الإتیان بنیه القضاء فالإمام أولی لصحه صلات المأمومین». البته این مسئله جایش فعلا در اینجا نیست،جایش در کتاب جماعت است،اگر کسی فرادا نماز خواند،می تواند اعاده کند و هم می تواند نیت قضا کند. بعد جناب مصنف می فرماید لازم نیست که نماز هردو (امام و ماموم) رنگش یکی باشد، ممکن است او نیت ظهر کند، دیگری نیت عصر کند، در این قسمت فرقی نیست. المسأله الرابعه و الثلاثون: آیا آدمی که «ذی الأعذار» است، یعنی الآن نمی تواند ایستاده نماز بخواند- البته فعلاً به نمازِ ادا نداریم، چون بحث ما در باره نماز قضاست- می تواند قضا را بخواند، یک آدمی که الآن آب برای وضو ندارد، تیمم باید بکند، آیا می تواند تیمم کند و نماز قضا را بخواند یا نه؟ صور مسئله این از سه حالت خالی نیست. ۱-گاهی می داند که تا غروب عذرش رفع می شود،یعنی آب پیدا می کند، اگر علم دارد بر اینکه عذرش مرتفع می شود حق ندارد که جلوتر بخواند، بدار جایز نیست. چرا؟ چون آدم در مجموع وقت متمکن از نماز کامل است، آدمی که در مجموع وقت متمکن از نماز کامل است، نمی تواند نماز ناقص بخواند،این در صورتی است که علم دارد بر اینکه تا «غروب» آب گیرش می آید. یا بیماری پایش رفع می شود،اگر علم به ارتفاع دارد،حق ندارد بر اینکه نماز قضا بخواند. ۲- اگر یقین دارد که عذرش مرتفع نمی شود،اینجا مسلّماً می تواند جلو بیندازد. چرا؟ چون انتظار تعبداً معنا ندارد، من که یقین دارم تا آخر این پا درد من است، یا سایر بیماری من است، به قول مرحوم حکیم،گفتن اینکه منتظر بمان بمان تا وقت غروب، کار لغوی است، قطعاً چنین چیزی نیست. - شک دارد که آیا عذرش بر طرف می شود یا نه؟ حضرت آیه الله خوئی می فرماید در اینجا بدار جایز است.چرا؟ استصحاب بقای عذر می کند، مثلاً این عذری من که بی آبی است تا غروب باقی است، این بیماریی دیسک من که نمی توانم بایستم یا رکوع کنم تا غروب باقی است. اشکال استاد سبحانی بر استصحاب آیه الله خوئی من از ایشان تعجب می کنم با استصحابی که کرده، چون استصحاب جری حالت سابقه است تا حالا، نه جری حالت حالیه است إلی المستقبل. البته ایشان این اسصحاب در خیلی از جاها دارد. مثلاً یک زنی است نمی داند که آیا خونش قطع می شود یا خونش تا مغرب قطع نمی شود؟ ایشان می گوید استصحاب بقای حیض تا مستقبل می کند. ما به ایشان عرض می کنیم که استصحاب یک معنای عرفی دارد و روایات ما هم طبق معنای عرفی است، عرفاً استصحاب جری حالت سابقه است إلی الحاله الحاضر،خانه ای بود در لب دریا،نمی دانم طوفان آن را از بین برده یا نه؟ استصحاب بقا می کنیم. اما استصحاب در آینده را، نه «لا تنقض» آن را شامل است و نه عرفی است و «لا تنقض» هم ناظر به استصحابات عرفی است. بنابراین، این دلیل نمی تواند قانع کننده باشد چنانچه ایشان می گوید. ولذا احتیاط این است که این آدم اگر بدار کرد، صبر کند، اما اگر جلوتر خواند و در آینده انکشاف خلاف شد، باید دو مرتبه قضا کند. این من باب احتیاط است، چون نمی داند احتیاطاً باید صبر کند، حالا اگر احتیاطاً صبر نکرد، باید این آدم دو مرتبه قضا را انجام بدهد. چرا؟ چون موضوع تیمیم معذور واقعی است و این آدم معذور واقعی نبوده، چون آب گیرش آمد. بنابراین، «فتیمموا صعیداً طیّباً» ناظر به این آدم نبوده، خیال کرد و احتیاط کرد جلوتر خواند، ولی باید مصداق و «لم تجدوا ماءً» باشد و حال آنکه این آدم مصداق «و لم تجدوا» نبوده، قهراً این حکم هم حکم عقلی بوده، عقل می گفت احتیاطاً بخوان اشکالی ندارد،هر چند تا غروب هم آب گیرت نیامد. پس نتیجه این شد که در یک صورت حتماً بدار جایز است، در صورت دوم حتماً بدار جایز نیست، در صورت مشکوک صبر

کنـد و اگر بـدار هم انجام بدهـد، تـابع واقع است. إن قلت: شـما در مبحث اجزا بر خلاـف نوع فقهـا معتقـد به اجزا شديـد، ما معتقـديم كه عمل به حكم ظاهرى موجب اجزا است، قائل به ملازمه شـديم، اگر شـرع مقـدس بفرمايد بكن، اين ملازم با اجزا است، ولو خلاـف واقع باشـد. مثلاً مولا به عبـدش ميگويـد اين دارو را طبق نظر اين دارو ساز بساز و من هم طبق نظر دارو ساز ساختم،خلاف در آمـد، عرض كرديم حكم از گردن اين آدم افتاده است. چرا؟ خودش گفته كه طبق اين دارو ساز، ما قائل به اجزاء هستيم در احكام ظاهريه من غير فرق بين اينكه حكم ظاهرى حكم اصول باشـد ماننـد اصاله الطهاره يا اماره و بيّنه باشـد، اينجـا هم قائل به اجزا بشويم؟ قلت: اينجا حكم شـرعى نيست، شـرع نگفت كه بياور،خودش حساب كرد و گفت ممكن اسـت من آب پيـدا كنم و ممكن است اين عـذر من تـا شب باقى بمانـد، عقل گفت كه بياور اشـكال نـدارد، حكم شـرع نبوده، بلكه حكم عقـل بوده، بلى اگر حكم شـرع باشـد، حق با شـماست. المسأله الخامسه و الثلاثون: در اين مسـئله سـى و پنجم مى گويد مسـتحب است كه انسـان اطفـال را تمرين به نمـاز بدهـد،هم به ادا و هم به نوافـل ادا و هم به نمازهاى قضاى صبى، صبى مميز يكسال نماز خوانـد،سال هشـتم وادار كنيم كه آن يكسال نماز هاى قضا را بخواند، تكليف شاق، ادا يك مسـئله است و قضاى ادا هم يـك مسـئله ى ديگر است، امـا قضاى ادا كه اين آدم مميز بود مثلاً هفت ساله بود،مى توانست نماز هاى خود را بخواند ولى نخوانـد، بايـد وادار كنيم كه آن نماز هاى قضا بخوانـد، يعنى نماز هاى كه نخوانـده و مسـتحب بود كه بخوانـد قضا كند، بالاـتر از اين، نوافلى كه نخوانـده، وادار كنيم كه بخوانـد،الآـن بچه ى ده سـاله است، هم بايـد نماز هاى يوميه را بخوانـد و هم وادار كنيم كه هم نماز هاى گذشـته را قضا كنـد و هم نوافلش را. اين مسـئله جاى بحث است كه در جلسه آيند بحث خواهيم نمود.

ص: ۱۱۹

مشروعيت عبادات صبيان كتاب الحدود و التعزيرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشـروعيت عبـادات صبيـان المسـأله الخـامسه و الثلاـثون: يسـتحب تمرين المميّز من الاطفال على قضاء ما فات منه من الصـلاه، كما يسـتحب تمرينه على أدائها سواء الفرائض و النوافل، بل يسـتحب تمرينه على كلّ عباده و الأقوى مشـروعيه عباداته بحث در مسـئله سـى و پنجم است، فروع مسـئله مرحوم سـيد در اين مسـئله، چهار فرع را مطرح مى كنـد. فرع اول فرع اول اين است كه بچه را تمرين كنيم تا آن نماز هايى كه از او ترك شـده قضا كنـد، مسـلماً چيزى كه برايش واجب نبود، ولى شايسـته بود كه آن نماز ها را بياورد، چه ادا و چه قضا، چون بچه را بايـد از هفت سالگى وادار كرد كه نماز بخواند، فرض كنيد كه از هفت سالگى نماز نخوانـده نه نماز ادا را و نه نوافل را، حالا سـنش رسـيده به ده سالگى، وادار كنيم بر اينكه آن نماز هايى كه در سن هفت سـالگى، هشت سالگى و نه سالگى اداء و نافله نخوانـده، آن را قضا كنـد. فرع دوم فرع دوم اين است كه صبى و بچه را وادار كنيم تـا فرائض يـوميه و نوافـل يـوميه را بخوانـد. فرع سوم فرع سوم اين است كه او را بر هر عبـادتى تمرين كنيم، عبـادتى كه غير از نماز باشـد ماننـد روزه. فرع چهارم فرع چهارم اين است كه عبادات صبى، عبادات مشـروع است و تنها جنبه تمرينى مطلق ندارد. بررسـى فرع اول فرع اول اين است كه بچه را بايد از هفت سالگى وادار به نماز خواندن كرد، اگر بچه اى به حرف پدر و مادر گوش نداد و در سن هفت، هشت و نه سالگى نماز نخواند،الآن كه سـنش به ده سالگى رسـيده،بايد او را

وادار کنیم تـا صـلواتی که از او فوت شـده حتی نوافلی که از او فوت شـده آنهـا را قضـا کنـد. دلیـل فرع اول من برای این فرع مـدرکی پیـدا نکردم، روایـاتی که مـا داریم می گوینـد:« یضـرب بالسـبع»، مـا بچه های خودمان را وادار می کنیم که از هفت سالگی نماز بخواننـد، اما نمازهایی که از او فوت شده، شایسته بود که بخواند و نخوانده،او را وادار کنیم که آنها را قضا کند، من مـدرکی برایش پیـدا نکردم، روایاتی که داریم آنها ناظر به یومیه است و می گویـد« یضـرب بالسـبع» اما اینکه غیر یومیه را هم وادار کنیم که قضـا کنـد،اولاً، مـدرکی برایش نـداریم، ثانیاً،این کار برایش سـنگین است. أمّا الفرع اول : فلا دلیل علیه إلّا الاطلاقات الوارده فی استحباب أمر الصبیان بالصلاه لستّ سنین أو سبع، مثلاً ما رواه معاویه بن وهب قال: سألت أبا عبدالله (علیه السـلام): فی کم یؤخذ الصّبی فی الصـلاه؟ فقال: « فیما بین سـبع سنین وستّ سنین» (۱) ولاحـظ بقیه روایات الباب، فإنّ إطلاقه یعمّ قضاء النوافل أیضاً. این مربوط است به صـلوات یومیه نه به نوافل و قضای صـلوات یومیه. بررسـی فرع دوم فرع دوم که می گویـد بچه را وادار کنیم که هم نوافـل را بیاورد و هم فرائض یومیه را، این خوب و درست است، چون روایت معاویه بن وهب که الآن خواندیم، این فرع را می گیرد «فی ما بین سبع سـنین و ستّ سنین» مسلماً نماز هم در آن زمان توأم با نوافل بوده، مثل زمان ما نبوده که مردم به نوافل چندان توجهی ندارند، امام صادق (علیه السـلام) می فرماید هیچ شیعه ای نباید نافله ی مغربش ترک بشود، در آن زمان نماز ها غالباً همراه با نافله بوده است، طبق این روایت بعیـد نیست که بگوییم وادار کنیم که هم یومیه را بخوانـد و هم نوافل را. و أما الفرع الثانی: فتـدل علیه هـذه الروایه و ما فی مضـمونها فإن القـدر المتیقن هو الفرائض و النوافل الیومیه. بررسـی فرع سوم فرع سوم اینکه بچه را وادار کنیم که بقیه عبـادات را هم تمرین کنـد و انجـام بدهـد، قطعـاً مراد صوم است، چون عبادتی که می مانـد صوم است و حـج. و أما الفرع الثالث: فیدلّ علیه صـحیح الحلبی عن أبی عبدالله (علیه السـلام) قال :« إنا نأمر صبیاننا بالصّیام إذا کانوا بین سـبع سنین بما أطاقوه من صیام الیوم- اگر همه را توان دارد، وادار می کنیم که همه را بگیرد، ولی اگر دیدیم که همه را نمی تواند، در وسط می گوییم روزه ات را بشـکن، به مقدار توان وادارش می کنیم- فإن کـان إلی نصف النهـار أو أکثر من ذلک أو أقل، فإذا غلبهم العطش و الغرث (أی الجوع) أفطروا حتّی یتعودوا الصوم و یطیقوه، فمروا صبیانکم إذا کانوا بنی تسع سـنین ما أطاقوا من صیام، فإذا غلبهم العطش أفطروا» (۲) حضرت در این روایت فرق گذاشته بین اولاد خود شان و اولاد شـیعیان، اولاد خودشان چون تحت تربیت امام (علیه السـلام) در مرتبه پایین تر، اما سایر مردم در نه سالگی وادار کننـد،از این معلوم می شود که فرزنـدان علما با فرزنـدان دیگران فرق کند، اگر دیگران در نه سالگی است، اینها باید کمتر باشد،بسـتگی دارد که چه پدری بالا سـر بچه باشد. پس تا اینجا سه فرع را خواندیم، برای فرع اول که قضای ما فات باشـد، دلیـل پیـدا نکردیم، وادار کردن نماز های یومیه و نوافل یومیه که فرع دوم بود، دلیل دارد. فرع سوم که سایر عبادات را هم وادار کنیم که تمرین کند، در صـیام دلیل داشتیم. بررسی فرع چهارم عمده فرع چهارم است که عبادات صبی مشروع است یا مشروع نیست؟ این مسـئله یکی از قواعـد فقهیه است که عبادات صبیان چگونه است، غالباً در کتب قواعـد فقهیه این مسـئله است، مثلاً مرحوم میر فتاح مراغی کتابی دارد بنام : «العناوین»، که در آن کتاب خودش هشـتادو چهار قاعـده فقهی را در آنجا بحث کرده، قبـل از ایشـان مرحـوم نراقی کاشـانی،و همچنین دیگران هم این مسـئله را بحث کرد ه انـد که عبـادات صـبی چه حکمی دارد؟ اقوال در فرع چهارم با توجه به فتاوای فقهای گذشـته و فعلی در فرع چهارم سه نظر است: ۱- یک نظر این است که عبـادات صبی جنبه تمرینی مطلق دارد، ثوابی هم برای بچه نیست، ثواب برای ممرّن (تمرین دهنـده) است، البته تمرین برای این است که بعـد از بلوغ کـار برای او سـخت نشود. اشـکال اسـتاد سـبحانی بر قول اول این قول از نظر من تفریـط است. چرا؟ چون بر خلاف آیه کریمه است. چرا؟ چون قرآن می فرماید:« مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (۳) آیه دیگر می فرمایـد:« وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (۴) بنابراین، اینکه

بگوییم عمل بچه فقط جنبه تمرینی دارد، درست نیست. چون در روایت داریم که امام (علیه السلام) می فرماید:«مروا صبیانکم بالصلاه» معلوم می شود که این آقا نماز می خواند، به اولیای صبی امر می کند که آنها نماز بخواند و ما در اصول خواندیم که:« الأمر بالأمر، أمر بنفس ذلک الشیء»،امام که به ولی امر می کند بر اینکه صبیان خود را به نماز وادار کنید،کأنّه به خود صبیان امر می کند. بنابراین، قول اول یکنوع تفریط است که از نظر ما صحیح نیست. ۲- نظریه و قول دوم افراط است، این قول مال مرحوم میر فتاح مراغی است در کتاب العناوین،ایشان می گوید تمام احکام هم متوجه بالغ است و هم متوجه غیر بالغ،منتها واجب در حق بالغ واجب است،اما در حق صبی مستحب است و هکذا حرام در حق بالغ حرام است،در حق صبی مکروه است، تمام احکام را تنزل داده و می گوید شامل صبی هم است، منتها کمی از سنگینی اش در حق صبی کاسته می شود، حرام در حق صبی می شود مکروه، واجب در حق صبی می شود مستحب. اشکال استاد سبحانی بر قول دوم این قول از نظر ما افراط است. چرا؟ چون ما باید دنیا را نگاه کنیم، زیرا تنها اسلام نیست که برای تکالیف یک حدی را معین کرده،بلکه قبل از اسلام هم بوده و بعد از اسلام بوده،در تمام تمدن ها و کشورهای متمدن قبل از اسلام و بعد از اسلام، همه ی شان برای قوانین یک حدی را قائلند، قوانین را شل نمی گیرند که بچه شیر خوار را هم بگیرد، بلکه یک حدی را برای واجبات و محرمات در نظر می گیرند، معنای آن حد این است که تا این حد است و بعد از آن حد نیست، نه اینکه تکالیف حتی طفل رضیع را هم بگیرد، طفل چند ساله را هم می گیرد،غایه ما فی الباب ممیز باشد در حق مستحب است، بالغ باشد در حقش واجب. خلاصه این قول با طبیعت قانونگذاری تطبیق نمی کند،همیشه اگر بخواهیم مشاکل فقهی را حل کنیم، باید مسئله را از عالم لاهوت پایین بیاوریم به عالم ناسوت. و به بیان دیگر باید مسئله را عرفی کنیم، یعنی ببینیم در دنیا که برای تکالیف حدی قائلند، کیفیت کار شان چیه؟ آیا کیفیت کار شان توسعه است غایه ما فی الباب تلفیق در حکم، یا توسعه نیست، بلکه یک حد و دیواری است بین بالغ و غیر بالغ. البته ضمانات یک مسئله دیگری است،»من أتلف ما الغیر فهو له ضامن» حکم وضعی را فعلاً نمی خوانیم، بلکه بحث ما در باره حکم تکلیفی است، حکم وضعی مال تلف است، اگر بچه فعلاً چیزی ندارد، بعد از آنکه بالغ شد و تمکن پیدا کرد، باید جریمه اش را بدهد. فعلاً حکم وضعی را کنار می گذاریم، در احکام تکلیفیه که زندان دارد و تعزیر دارد،همه اینها محدد به حد بلوغ است،قبل البلوغ تکالیفی نیست،اما بعد البلوغ تکالیفی است. ۳- قول سوم، مختار بنده است و آن اینکه عبادات صبی شرعیه، منتها تمرینه، عبادات صبی شرعی است، چون نسبت به آن امر کرده و فرموده: «مروا صبیانکم بالصلاه» اما غرض تمرین است، یعنی غرض این است که این بچه ملکه ی نماز خواندن و روزه گرفتن را پیدا کند. البته این می تواند دارای ثواب هم باشد، حتی ممکن است مغنی هم باشد، مثلاً از نظر تاریخ در وسط نماز بالغ شد،دو رکعت را در غیر بلوغ خوانده و دو رکعت دیگرش را در حال بلوغ، این ممکن است مجزی باشد. پس اولی گفت اصلاً عبادات صبی شرعی نیست،دومی گفت شرعیه کامله و اصلاً با بالغ فرق نمی کند. ولی ما می گوییم عبادات صبی شرعی است و امر هم دارد،منتها تمرینی است که مبادا در آینده کار برای شان مشکل باشد. دلیل قول سوم دلیل براینکه عبادات صبی جنبه شرعی دارد و تمرینی،روایاتی است که در باب حج آمده، مثلاً مردی خدمت امام صادق (علیه السلام) آمد و عرض کرد: یابن رسول الله! ما بچه داریم،مولود داریم،اگر بخواهیم محرمش کنیم،چه رقم محرم کنیم؟ حضرت فرمود: به زنت بگو که پیش حمیده (مادر موسی بن جعفر علیهما السلام) برود، این مرد همسرش را پیش حمیده همسر امام صادق (علیه السلام) فرستاد و ایشان گفت این بچه را محرم کنید و از طرف او لبیک بگویید،این حدیث بهترین دلیل بر رد قول دوم است، قول دوم می خواهد شرعی کند به آن معنا و حال آنکه شرعی به آن معنا درست نیست، چون فرض این است که این بچه دو ساله یا سه ساله و چهار ساله بوده است. البته در حج تمرینی هم نیست. ۱- محمد بن یعقوب، عن أبی علی الأشعری، عن محمد بن

عبدالجبار، عن صفوان عن عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبی عبدالله علیه السلام(فی حدیث) قال: قلت له: إنّ معنا صبیّاً مولوداً فکیف نصنع به؟ فقال: مر أمّه تلقی حمیده فتسألها کیف تصنع بصبیانها، فأتتها فسألتها کیف تصنع، فقالت: «إذا کان یوم الترویه فأحرموا عنه و جرّدوه و غسّلوه کما یجرّد المحرم، و قفوا به المواقف فإذا کان یوم النحر فارموا عنه و احلقوا رأسه ثمّ زوروا به البیت، و مری الجاریه أن تطوف به بین الصفا و المروه» (۵) ۲- و باسناده عن زراره، عن أحدهما (علیهما السلام) قال: «إذا حجّ الرّجل بابنه و هو صغیر فإنّه یأمره أن یلبّی و یفرض الحجّ، فإن لم یحسن أن یلبّی لبّوا عنه و یطاف به و یصلّی عنه، قلت: لیس لهم یا یذبحون، قال: یذبح عن الصّغار و یصوم الکبار، و یتّقی علیهم ما یتّقی علی المحرم من الثّیاب و الطّیب و إن قتل صیداً فعلی أبیه» (۶) از این روایات مشروعیت استفاده می شود، البته نه مشروعیتی که قول دوم می گوید، چون گاهی بچه اصلاً توان چنین کار های را ندارد. پس مشروعیت استفاده می شود و ثواب هم دارد،منتها تمرین در حج نیست، تمرین فقط در صوم و صلات است. کلّ ذلک یعرب عن أنّه لو أحسن، یحسب له عملاً شرعیاً ، و إن لم یکن مسقطاً عن حجه الإسلام.

ص: ۱۲۰

وظائف ولی نسبت به بچه ها و صبیان کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وظائف ولی نسبت به بچه ها و صبیان مرحوم سید در آخرین مسئله که مسئله سی و شش است، پنج فرع را متذکر می شود که در واقع تمامی اینها متوجه به ولی است. فرع اول می فرماید: «ولی» باید بچه ی ممیز و غیر ممیز را از چیزهایی که برای او ضرر دارد یا برای دیگری ضرر دارد جلوگیری و منع کند. فرع دوم فرع دوم چیزهایی است که شرع مقدس وجود آنها را نمی خواهد مانند زنا،لواط و امثالش، وجود اینها را نمی خواهد. فرع سوم فرع سوم اینکه بچه را از خوردن نجاسات و اعیان نجسه باز بدارد. فرع چهارم فرع چهارم نسبت به متنجسات است، یعنی وظیفه دارد که بچه ها را از متنجسات باز بدارد، فرض کنید پستانکی در دهان بچه است و اگر چنانچه روی فرش نجس بیفتد،می شود متنجس، فلذا نباید ولی اجازه بدهد که این پستانک متنجس دوباره در دهان بچه وارد بشود. فرع پنجم فرع پنجم راجع به پوشیدن طلا و نقره است نسبت به فرزند ذکور، فلذا باید جناب ولی جلوگیری کند. البته همه این پنج فرع، قابل قبول نیست ولی بعضی از آنها قابل قبول است. بررسی فرع اول اما فرع اول که می گفت چیزی که برای او ضرر دارد و یا بر دیگری ضرر دارد، ولی صبی باید جلوگیری کند. فرض کنید بچه می خواد سمی را بخورد یا چیزی را بخورد که سبب مریضی او می شود، «ولی» باید از خوردن آن جلوگیری کند. چرا؟ چون تربیت فرزند بر عهده پدر و مادر است: «وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا کَمَا رَبَّیَانِی صَغِیرًا» (۱) تربیت فرزند بر عهده پدر ومادر است،اگر چنانچه تربیت یک درخت را در نظر بگیرید، تربیتش به این درخت این است که انسان علفه های هرز را از کنار درخت بردارد، او را آب یاری کند و همچنین از آفت های احتمالی جلوگیری کند که مبادا به درخت ضرر برسانند. سمی که بچه می خواهد بخورد یا می خواهد چیزی را بخورد که سبب مریضی او می شود، باید ولی جلوگیری کند و اگر جلوگیری نکند با مقام تربیت سازگار نیست، لازم نیست که در اینجا یک دلیل خاص داشته باشیم، چون اینها «قضایا قیاستها معها»،یعنی همه عقلای عالم تصدیق می کنند که چیزهایی که بر بچه ضرر دارد، پدر و مادر نسبت به آنها مسئول هستند، مسلماً آنچه که در میان بنی آدم و عقلا است، اسلام نیز آنها را امضا نموده است. من برای

این مسئله فقط همین آیه را یافتم که می فرماید:« وَقُل رَّ بِّ ارْ حَمْهُمَا كَمَا رَ بَّيَانِى صَغِيرً ا» این بر خلاف تربیت است. اما اینکه بچه می خواهد به دیگری ضرر بزند، فرض کنید می خواهد شیشه خانه کسی را بشکند یا روغن کسی را بریزد، باید ولی بچه جلوگیری کند، در چنین مقام مسئولیت بر عهده ولی بچه است نه خودِ بچه، معنای ولی همین است که در حقیقت امور این آدم(بچه) به این آدم (ولی) واگذار شده است فلذا همان گونه که ولی باید مواظبت کند که بچه بخودش ضرر نزند و هکذا نباید بگذارد که به دیگری هم ضرر بزند. خلاصه ما در این مسئله همین آیه را داریم و دیگر هم بنای عقلا را داریم و قطعاً کسی که ولی است، معنای ولی این است که از هر جهت نسبت به بچه مواظبت داشته باشد. بررسی فرع دوم فرع دوم عبارت از کارهایی است که اسلام عدمش را می خواهد نه وجودش را،مانند مسائل جنسی از قبیل زنا و لواط و امثالش، باید ولی بچه را از این گونه مسائل جلوگیری کند، یعنی بر ولی واجب است بچه را از این گونه مسائل جلوگیری کند. بررسی فرع سوم ولی نباید اجازه بدهد که صبی و بچه مرتکب اعیان نجسه بشود، اعیان نجسه مانند بول، غائط، خون و امثالش، ممکن است این را از راه ضرر تصحیح کنیم،چون خوردن اعیان نجسه ضرر دارد و در اسلام ضرر نفی شده، فلذا بر ولی واجب است که بچه را کنترل نماید که مرتکب چنین چیزهایی که برایش ضرر دارد نشود. بررسی فرع چهارم مرحوم سید منع از متنجسات را هم وظیفه ولی می داند، مثلاً پستانک بچه مرتب از دهانش روی فرش نجس می افتد و دوباره آن را بر می دارد و به دهانش می گذارد، اگر بخواهید بچه را از متنجسات جلوگیری کنیم، باید همیشه در کنار بچه باشیم ولذا ما در متنجسات نه سیره داریم و نه دلیل، از این رو بعید است که جلوگیری از متنجسات هم بر ولی واجب باشد، مگر اینکه متنجسی باشد که ضرر فاحشی داشته باشد. خلاصه ما در متنجسات دلیل نداریم. بررسی فرع پنجم نسبت به فرع پنجم اصلاً دلیلی نداریم که ولی باید نگذارد بچه در دست خودش انگشتر طلا کند یا لباس ابریشم به تن نماید ،اینها احکام مرد است و اینها با روحیه مرد سازگار نیست، انگشتر طلا- نشانه تکبر است، لباس ابریشم نیز لباس تکبر است، مرد نباید متکبر باشد،این مال مرد است. اما اگر بچه انگشتر طلا- به دست یا لباس ابریشم بپوشد، مسلماً جایز است و حرام نیست. مرحوم سید به دنبال مسائل قبلی یک فصل جداگانه ای را باز کرده و آن عبارت است از قضای ولی،مثلاً پدری می میرد یا مادری می میرد، آیا بر پسر و یا بر دختر قضا واجب است یا واجب نیست؟ «قضاء الولی» دنباله ی بحث قبلی است، کلمه ی قضا از الفاظی است که ذات الأضلاع است،یک نسبتی دارد به قاضی، یعنی آنکسی که قضا می کند، یک نسبتی هم دارد به «مقضی عنه» که پدر باشد یا به ضمیمه مادر، یک نسبتی هم دارد به «مقضی» یعنی آنچه قضا شده، حال فرق نمی کند که آن «مقضی» صوم باشد یا صلات و یا حج و غیرها. بنابراین، مرحوم سید (اعلی الله مقامه) باید در باره سه بخش بحث کند، یعنی هم در باره قاضی بحث کند آیا فقط بر پسر واجب است یا بر دختر هم واجب است، مثلاً، پدری مرده و فقط دختر دارد، یعنی پسر ندارد، آیا قاضی باید ذکور باشد یا بر اناث هم واجب است؟ «مقضی عنه»، آیا فقط نماز پدر واجب است یا نماز مادر هم واجب می باشد، «مقضی» هم جای بحث دارد، یعنی کدام نماز باید باشد، آیا نمازی را که سهواً، نسیاناً و بیماراً ترک کرده یا اگر عمداً هم ترک کرده باشد، باز هم واجب است؟ باید همه اینها به تدریج بحث بشود. بیان شیخ انصاری مرحوم شیخ انصاری در مکاسب محرمه دو چیز را اضافه کرده است: الف: ما هو المراد عن القضاء عن المیّت،قضا از میت چیه؟ من از طرف پدرم نماز می خوانم یعنی چه؟ این را مرحوم شیخ در آنجا بحث کرده و در آنجا هشت قول وجود دارد که بعضی ها می گویند انسان «ینزّل نفسه منزله المیت». انسان اگر از طرف میت قضا می کند، «ینزل نفسه منزله المیّت». ما این را بحث نمی کنیم. ما از میان این مسائل اربعه، نخست «مقضی عنه» را بحث می کنیم، یعنی آنکس که باید ولی، پسر، اولاد و وارثش باید نماز بخواند،از طرف چه کسی باید باشد،«مقضی عنه» چه کسی است؟ در اینجا اصحاب ما بر دو قول هستند: بعضی تعبیر می کنند: «من جعل الموضوع العلیل»،

گفته اگر علیل نمازی از او فوت شود،علیل هم پدر را می گیرد و هم مادر را. بعضی ها گفته اند:« لمن مات و علیه صلاه»، این هم نیز هم پدر را می گیرد و هم مادر را. بعضی ها عبّر عنه بالأب لو مات الأب، کلمه ی اب را به کار بردند. بعضی ها تصریح به عموم کرده اند و گفته اند من غیر فرق بین الوالد و الوالده. پس کلمات اصحاب ما بر چهار قسمند و من تا آنجا ممکن بود که کتب فقهیه را ببینم،این چهار تعبیر را جستم: الف: من عبّر بالعلیل، ب: من عبّر بمن مات و علیه صلاه. ج: من عبّر بالأب. د: من عمّم بالوالد و الوالده . دیدگاه سید مرتضی أما من قال بالأول و هو السید مرتضی قال: العلیل إذا وجب علیه صلاه و أخرّها حتی مات، قضاها عنه ولیه کما یقضی حجه الإسلام و الصیام. دیگری ابن ادریس است، ایشان هم کلمه ی علیل را به کار برده است. قال: العلیل إذا وجبت علیه صلاه و أخّرها عن أوقاتها حتّی مات، قضاها عنه ولده الأکبر من الذکور. فعلاً بحث ما در باره «مقضی عنه» است، کار به قاضی نداریم. کلمه ی «علیل» از یک نظر اعم است و از نظر دیگر اخص است،اعم است،چون زن و مرد را می گیرد،چون علیل هر چند مذکر است، ولی مراد من له العله است،هم پدر را می گیرد و هم مادر را، اما اینکه گفتیم از نظر دیگر اخص است، بخاطر این است،آن نماز هایی که در بستر بیماری از او فوت شده می گیرد، اما اینکه در دوران جوانی نخوانده، او را نمی گیرد. عنوان دوم: «من مات و علیه صلاه» کسی که چنین تعبیر کرده ابن زهره است، صاحب کتاب«الغنیه». و أما من قال: «بأنّ المقضی عنه هو من مات و علیه صلاه» ابن زهره است. قال: من مات و علیه صلاه وجب علی ولیه قضاها. اتفاقاً شهید هم در کتاب دروس همین را گفته است،یعنی «من مات» هم پدر را می گیرد و هم مادر را. علاوه بر اینها، هم زمان بیماری را می گیرد و هم زمان سلامتی را. و اما من قال بأنّ «المقضی عنه» هو الأب، یحیی بن سعید است، ایشان کتابی دارد بنام: الجامع للشرائع. ایشان می گوید: و یقضی الإبن ما فات أباه من صلاه مرضه. أما من صرّح بالعموم و هو الشیخ فی النهایه و قال: المرأه حکمها حکم ما ذکرناه فی أنّ ما یفوته من صیام لمرض أو طمس لا یجب علی أحد القضاء عنها إلّا أن تکون قد تمکن من القضاء فلم تقضیه. در اینجا محل بحث ما این است که «مقضی عنه» را اعم گرفته، به بقیه کار نداریم که می گوید حتماً باید دوران بیماری باشد و قدرت هم بر قضا نداشته باشد، همه اینها محل خلاف است. یکی هم ابن البرّاج است و ایشان شاگرد مرتضی است و هم دوره و هم مباحثه شیخ طوسی می باشد ، ایشان کتابی دارد بنام: «المهذب»،در آنجا اعم گفته، یعنی گفته: المریض إذا مات و قد کان وجب علیه صوم شهرین متتابعین، صام عنه ولیه شهراً و تصدّق عن شهر و لا فرق فی ما ذکرناه بین أن یکون المریض رجلاً أو امرأه. علامه حلی هم در دو کتابش قائل به اعم است،یکی در منتهی، دیگری هم در تذکره. بلی، مرحوم ابن ادریس در عین حالی که عنوان اول را گفته که همان کلمه ی علیل باشد، ولی مثل اینکه بعداً از آن عدول کرده است. پس تا اینجا عناوینی که در کتب فقهیه ی ماست بیان کردیم. این کلمات را برای این جهت گفتم تا روشن بشود که مسئله اجماعی نیست تا بگوییم حتماً پدر،یا حتماً هم پدر و هم مادر. خلاصه مسئله اختلافی است مگر اینکه کسی بگوید کلمات علمای ما منصرف به پدر است، البته اثبات و ادعای چنین انصراف هم بسیار مشکل است. پس نظر ما از نقل این کلمات از زمان سید مرتضی تا زمان علامه، این بوده است که بفهمانیم در مسئله اجماعی در کار نیست، یعنی مسئله اجماعی نیست. روایات حال نوبت آن رسیده که سراغ روایات برویم، روایات هم نودو نه در صدش در کتاب صوم است نه در کتاب صلات، مرحوم شیخ حر عاملی شانزده روایت در کتاب صوم آورده است و ما اگر بخواهیم از صوم تجاوز به صلات کنیم، یا دلیل می خواهد یا القای خصوصیت،در غالب این روایت جناب سائل کلمه ی رجل را به کار برده و از رجل سوال کرده است. دیدگاه آیه الله حائری مرحوم آیه الله حائری می فرماید حتماً قضای پدر واجب است نه مادر. چرا؟ چون در دو روایت کلمه ی رجل آمده است، ایشان درست فرموده که در این دو روایت کلمه ی رجل آمده است. روایت ۱– و علی بن ابراهیم،عن أبیه، عن محمد بن اسماعیل،عن فضل بن شاذان جمیعاً دوتا سند شد که هردو به

کلینی می رسد،کلینی از ابن أبی عمیر به دو سند نقل می کند،سند اولش علی بن ابراهیم،عن ابیه و عن ابن أبی عمیر است، سند دومش هم محمد بن اسماعیل عن فضل بن الشاذان، عن ابن أبی عمیر،عن حفص بن البختری،عن أبی عبد الله علیه السلام:« فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام ، قال : یقضی عنه أولی الناس بمیراثه ، قلت : فإن کان أولی الناس به امرأه ؟ فقال : لا ، إلا الرجال» (۲) می گوید در روایت راوی کلمه ی رجل آمده است، هم چنین در روایت دیگر که روایت حمّاد بن عیسی باشد. ۲- و عن الحسین بن محمد،عن معلی بن محمد، عن الحسن بن علیّ الوشاء،عن حماد بن عثمان،عمن ذکره، عن أبی عبد الله (علیه السلام) سألته عن الرجل یموت وعلیه دین من شهر رمضان من یقضی عنه ؟ قال : أولی الناس به ، قلت : وإن کان أولی الناس به امرأه ؟ قال : لا ، إلا الرجال» (۳) مرحوم آیه الله حائری می فرماید،مال پدر است نه مال مادر. چرا؟ چون در این دو روایت کلمه ی رجل آمده است. بیان استاد سبحانی من خدمت ایشان عرض می کنم که نه تنها در این دو روایت کلمه ی رجل آمده، بلکه در غالب روایات کلمه ی رجل آمده است،یعنی راوی از رجل سوال کرده. به بیان دیگر روایاتی که کلمه ی رجل در آنها آمده اختصاص به این دو روایت ندارد، بلکه در غالب روایات کلمه ی رجل به کار رفته است. اگر واقعاً قیدی که در کلام راوی آمده برای ما حجت باشد، فرمایش آیه الله حائری خوب است و اما اگر بگوییم قید در کلام راوی حجت نیست، بلکه آن را از باب مثال گفته است، در این صورت این دو روایت با سایر روایات چندان فرقی نخواهند داشت. ما برای قائل به خصوص که می گوید فقط مرد است، هیچ دلیلی نداریم،تنها دلیل قائل به خصوص این است که روایات همه اش سوال از رجل است. دلیل بالخصوص نداریم که بگوید: للوالد لا للوالده. اما کسانی که استدلال می کنند به عموم، آنها ادله دارند که ادله ی شان را در جلسه آینده خواهیم خواند.

ص: ۱۲۱

آیا قضا از میت فقط مخصوص پدر است یا شامل مادر هم می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا قضا از میت فقط مخصوص پدر است یا شامل مادر هم می شود؟ عرض کردیم که مسئله ی قضا از طرف پدر و مادر یک مفهوم ذات الإضافه است، یک اضافه به «مقضی عنه» دارد، یعنی آنکس که از طرف او نماز می خوانیم، یک نسبت هم به خود نماز دارد،یعنی «مقضی»، یک نسبت هم دارد با «قاضی» یعنی کسی که نماز را قضا می کند. مرحوم سید اولی را جلو انداخته، یعنی بحث در «مقضی عنه» را جلو انداخته،آیا این اختصاص به پدر دارد یا مادر را هم در بر می گیرد؟ ادله ی قائلین به عموم در جلسه گذشته دلائل کسانی را که می گفتند فقط اختصاص به پدر دارد خواندیم،دلیلی نداشتند،دلیل شان عدم الدلیل بر عموم بود، می گفتند ما برای عموم دلیل نداریم اصل برائت است ولذا مهم این است که ادله این طرف را بخوانیم که مدعی عموم هستند و می گویند هم پدر را می گیرد و هم مادر را، دلائلی که برای این داریم،چند روایت است. ۱- روایت عبد الله سنان روایت اول روایتی است که مرحوم سید ابن طاووس در کتاب :« غیاث سلطان الوری» آورده و ما آن را از کتاب ذکری نقل می کنیم،یعنی واسطه ما به این روایت کتاب ذکری است. عن عبد الله بن سنان، عن الصادق علیه السلام قال:« الصلاه الّتی دخل وقتها قبل أن یموت المیّت یقضی عنه أولی الناس به» (۱) در این حدیث کلمه ی «میت» آمده است،مسلماً مراد از میت مذکر نیست، بلکه اعم از مرد و زن است. در این موارد هر موقع مذکر را بگویند، هردو را اراده می

کنند، یعنی هم میت را و هم میته را. با این حدیث استدال کرده اند، البته استدلال با این حدیث حاکی از آن است که مدرک دیگری پیدا نکرده اند، چون این روایت سند ندارد، زیرا کتاب «غیاث سلطان الوری» در اختیار ما نیست، واسطه ما کتاب ذکری، وسائل و بحار است، و در اینها هم بدون سند ذکر شده و این مسلم است که ما تا سند را نبینیم،نمی توانیم به آن فتوا بدهیم. اشکال روایت عبد الله بن سنان اشکال این روایت فقدان سند است و اصل کتاب مخطوط است،اما اینکه فعلاً وجود خارجی دارد یا نه؟ چندان روشن نیست. بنابراین،باید از این روایت صرف نظر کنیم یا اقل اگر روایت خوبی پیدا کردیم،این را مؤید بگیریم. ۲- روایت أبی حمزه. و عن عدّه من أصحابنا،عن أحمد بن محمد (خالد یا عیسی) عن علیّ بن الحکم، عن أبی حمزه (ثمالی)، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: سألته عن امرأه مرضت فی شهر رمضان أو طمثت حائض شده- أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل یقضی عنها؟ قال:« أمّا الطمث و المرض فلا، و أمّا السّفر فنعم» (۲) حضرت در این حدیث می فرماید آنجا که حائض بوده یا مریض بوده قضا ندارد، چرا قضا ندارد؟ چون قبل از تمام شدن ماه رمضان مرده و هنوز ماه رمضان تمام نشده که این آدم مرده، قضا در صورتی است که انسان متمکن بشود، این آدم مادامی که مریض یا حائض بوده، تکلیف نداشته، قبل از ماه رمضان هم مرده، فلذا فرصتی نبوده تا این آدم قضا کند یا از طرف او قضا کنند. اما اگر مسافر بوده،قضا دارد، سفر مسقط وجوب است، این آدم لازم نبود که سفر کند، حال که سفر کرده، قضا بر گردن او واجب است هر چند ماه تمام نشده باشد فلذا باید از طرف او قضا کنند. خلاصه فرق است بین طمث و مرض و بین سفر، طمث و مرض اصلاً تکلیف را بر می دارد و می گوید اصلاً این آدم طرف مکلّف نبوده، ولی در سفر مکلّف بوده، منتها خودش این تکلیف را تبدیل کرد به تکلیف دیگر. کسانی که با این حدیث استدلال می کنند، می گویند فرق بین صلات و صوم نیست فلذا هر حرفی که آقایان در صوم می زنند، در صلات هم می زنند. چرا؟ چون کتاب صوم و صلات از یک مساس باز می شوند. کیفیت استدلال می گویند مراد از این «مرأه» مادر است نه مطلق مرأه، چون از غیر مادر قضا واجب نیست، یعنی لازم نیست که از طرف غیر مادر قضا کنند. معلوم می شود که مادر است، طمث و مرضش قضا ندارد، اما سفرش قضا دارد. «وجه الإستدلال» این است که فرق بین صوم و صلات نیست. ثانیاً، مراد از این «مرأه» مادر است نه غیر مادر، چون در غیر مادر کسی نگفته که قضا از طرف او واجب است. استدلال شیخ انصاری با این روایت برای عموم مرحوم شیخ انصاری با این روایت استدلال بر عموم کرده است و قد استدل به شیخنا الأنصاری و قال: بناء علی عدم القول بالفصل بین الصوم و الصلاه کما یظهر من بعض، و علی أنّ المسؤول عنه وجوب القضاء (المشروعیه) لما ذکره فی المنتهی من الاتفاق علی الاستحباب فی هذه الصور. (۳) در این حدیث یکدانه اشکال وجود دارد و آن اینکه باید ببینیم در این روایت که می گوید: «هل یقضی عنها» سوال از مشروعیت است یا سوال از وجوب است؟ اگر سوال از وجوب باشد،شاهد بر مطلب ما خواهد بود. اما اگر سوال از مشروعیت باشد، به این معنا که طرف احتمال می دهد اصلاً قضا از این سه حرام باشد، چون احتمال حرمت می دهد فلذا سه تا را جمع کرده، یعنی حائض، مریض و مسافر. اگر سوال راوی از مشروعیت باشد، مشروع است، از کجا معلوم که واجب هم باشد؟! بلی، اگر سوال از وجوب باشد، امام که می فرماید:« امّا السفر فنعم»، واجب می شود، ولی ما احتمال می دهیم که سوال سائل بخاطر آن مناسباتی است که در ذهنش وجود دارد و آن اینکه زن حائض است اصلاً روزه برایش حرام است، یا آنکس که مریض است، روزه برایش حرام است، کسی که روزه برای او حرام است، شاید قضا کردن هم برای او حرام باشد، سوال از مشروعیت می کند، امام (علیه السلام) در جواب می فرماید دوتای اول مشروع نیست، اما سومی مشروع است، اما اینکه واجب است، از کجا معلوم؟ مرحوم شیخ انصاری با این حدیث استدلال کرده است. اشکال آیه الله حائری مرحوم آیه الله حائری بر استدلال بر این حدیث اشکال کرده اند و گفته اند این حدیث سوال از مشروعیت است، مشروعیت دلیل بر وجوب نیست. بلی،

اگر سوال از وجوب بود، حق بـا مستدل بود،ولی در این حـدیث سوال از وجوب نیست، بلکه سوال از مشـروعیت است،از این رو، امام (علیه السـلام) می فرماید دوتای اول مشـروع نیست، اما سومی مشروع است، اما اینکه واجب است، از کجا معلوم؟! ثم إنّ شیخ مشایخنـا العلّامه الحـائری أجـاب عن الاسـتدلال بقوله: و یمکن الجواب عن ذلـک بأنّه محمول علی أصل المشـروعیه بمعنی أنّ السؤال عـن مشـروعیه القضـاء عن المرأه المفروضه، و الجـواب أنّه فی الطمث و المرض لایشـرع القضـاء عنهـا، و فی السـفر مشـروع و لاـ یـدلّ علی لزوم القضاء علی ولیها، و مجرّ الاتفاق المحکی- بعضـی ها گفته انـد اگر مشـروعیت ثابت شـد، وجـوب هم به دنبـالش می آیـد، ایشـان می فرمایـد چنین اجمـاعی در کـار نیست- لاـ ینفـع مـع عـدم ثبـوت الإجمـاع المحقق المصطلح عند الإمامیه. (۴) و حاصـل الإشـکال: وجود قرینه علی أنّ السؤال عن المشـروعیه لا الوجوب، و ذلک لأنّ المفروض أنّ المرأه المریضه أو الطامث أو المسافر، ماتت قبل خروج شهر رمضان، أی قبل أن یتمکن فیه المیّت من قضاء الصوم و لذلک صـار مظنّه سؤال عن مشـروعیه القضاء من الولی أو غیره عنها، إذ کیف یقضـی النائب ما لم یکلّف المنوب عنه به، لا أداءً لأجل الأعـذار الثلاـثه و لاـ قضاءً لأنّ المفروض أنّها ماتت قبل خروج شـهر رمضان فصار هـذا مظنّهً لاحتمال عـدم مشـروعیه القضاء و سؤال الراوی عنها و قد أجاب الإمام بعدمها فی الطمث و المرض و مشـروعیتها فی السـفر و لا یدل علی وجوب القضاء، بل غایه ما یدل أصل المشـروعیه فی السـفر. این اشـکال را کرده اند و من یک روایت هم پیدا کردم که این اشـکال را تایید می کند و می رساند که سوال راوی از مشـروعیت و عدم مشـروعیت بوده نه از وجوب. روایت ابی بصـیر ۱- و باسناده (شیخ) عن محمد بن الحسن الصـفّار، عن أحمد بن محمّد، عن علیّ بن الحکم، عن محمّد بن یحیی (الخزّآز) عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السـلام قـال: سـألته عن امرأه مرضت فی شـهر رمضان و ماتت فی شوال فأوصـتنی أن أقضـی عنها، قال: «هل برئت من مرضـها؟ قلت: لاـ مـات فیه، قال: لا تقضـی عنها، فإنّ الله لم یجعله علیها، قلت: فإنّی أشـتهی أن أقضـی عنها و قـد أوصـتنی بـذلک، قال: کیف تقضـی عنها شیئاً لم یجعله الله علیها، فان اشتهیت أن تصوم لنفسک فصم» (۵) این حدیث می گوید اگر برای خود روزه می گیری، آن یک حرف دیگری است، بگیر. اما اگر بخواهی از طرف آن زن روزه بگیری، برای تو روزه گرفتن جایز نیست. چرا؟ چون اصـلاً ذمه ی او مشـغول به روزه نیست. این روایت می تواند شاهد باشد که سوال ابو حمزه ثمالی هم از مشـروعیت بوده نه از وجوب. روایت محمد بن مسلم ۲- و عنه، عن علیّ بن أسـباط، عن علاء، عن محمد بن مسلم، عن أبی عبد الله (علیه السـلام) فی امرأه مرضت فی شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل أن یخرج رمضان هل یقضی عنها؟ فقال:« أمّا الطمث و المرض فلا، و أمّا السّـفر فنعم» (۶) این دو روایت را قرینه بگیریم بر اینکه سوال ابو حمزه ثمـالی در همه جـا از مشـروعیت و عدم مشـروعیت است نه از وجوب. حضـرت در جواب می فرماید طمث و مرض مشروع نیست، اما سفر مشروع است، اما اینکه واجب است،سوال نـاظر بر وجوب نیست. مـا تـا اینجـا ادله طرفین را خوانـدیم، اولی می گفت ذکور است و مـا دلیـل بر تعمیم نـداریم تـا شامـل مرأه هم بشود. این دیگری که می گفت اعم است، دو روایت دارد، یکی روایتی که درکتاب «غیاث سـلطان الوری» آمده و شـهید آن را در ذکری نقل کرده و بدون سند است، دیگری هم این روایت است، البته این روایت خوب است، منتها به شـرط اینکه سوال از وجوب باشد نه از مشـروعیت و عدم مشروعیت. ما عرض می کنیم در عین حالی که ادله با قائلین به اخص است، ولی قـائلین به اعم هم یـک مویـداتی دارنـد. إلی هنـا تمت دراسه دلیـل القولین، و مع ذلک فإنّ القول بالعموم مضافاً إلی کونه موافقاً للاحتیاط، فهو قویّ لوجوه. باید در جلسه آینده ببینیم که آیا می توانیم برای قول به عموم یک مؤیداتی پیدا کنیم یا نه؟

آیا قضا از میت فقط مخصوص پدر است یا شامل مادر هم می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا قضا از میت فقط مخصوص پدر است یا شامل مادر هم می شود؟ ما ادله طرفین را خواندیم، هم ادله ی کسانی را که می گفتند دلیل بر عموم نداریم، هم دلیل کسانی را که می گفتند عام است و مخصوص پدر نیست،یعنی مادر را هم در بر می گیرد. کدام یک از این دو قول را باید گرفت؟ با در نظر گرفتن این دو قول، باید چه کرد، آیا قول قائل به اختصاص را بگیریم یا قول قائل به اعم را که همان روایت ابو حمزه ثمالی است. دیدگاه استاد سبحانی ما می خواهیم در این مسئله احتیاط کنیم و دلایل احتیاط ما روشن است. اولاً، در اکثر روایات کلمه ی «الرّجل» آمده، شما کتاب صوم را مطالعه بفرمایید، در کتاب صوم در باب ۲۳ غالباً کلمه ی «الرّجل» آمده، چطور شد که آقایان در همه جا می گویند که کلمه ی رجل اعم از رجل و مرأه است، اگر احیاناً کلمه ی «رجل» را عنوان قرار داده، عنوان قرار دادن رجل از باب مثال است. اما وقتی به اینجا می رسیم، با اینکه کلمه ی رجل در این روایات مکرر است، نمی گویند من باب مثال است، جمود می کنند بر خود رجولیت. البته یک کمی فرق است، در جاهای دیگر القای خصوصیت علی خلاف القاعده نیست، بلکه علی وفاق القاعده است،« رجل شکّ بین الثلاث و الأربع» ممکن است بگوییم رجل من باب مثال است، اما در اینجا تحمیل قضای نماز میت بر یک نفر، تا حدی بر خلاف قاعده است فلذا این را می پذیریم. ولی چون رجل کراراً در این روایات آمده است، حمل بر خصوص رجل نه بر مثال، خودش موهم است، یعنی انسان نمی تواند یقین پیدا کند که حتماً رجولیت تاثیر دارد و انثی را می خواهد بیرون کند، قیاساً به جاهای دیگر، هر چند با جای دیگر این فرق را دارد. ثانیاً، نکته دیگر اینکه چرا ما روایت ابو حمزه ثمالی را رها کنیم، فرض کنید که دلالت بر مشروعیت دارد، چرا ما قائل به ملازمه نباشیم و بگوییم حالا که مشروع است، وجوب هم پشت سرش است، جاهای دیگر هم مشروعیت است، مثلاً اگر یک نفر بمیرد و اصلاً ارتباطی با من نداشته باشد، اما یک قضایی بر گردن او باشد، مشروع است که من از جانب او بیاورم، مشروعیت نسبت به من ملازم با وجوب نیست، ولی در اینجا بعید نیست که بگوییم اینکه می گوید اگر در سفر است مشروع است، یعنی ملازم با وجوب هم است،قهراً وجوب هم بر ولد اکبر است، چون غیر ولد را کسی نگفته است،این هم یک احتمال. پس ما تا اینجا دو مؤید بیان کردیم: الف: چون کلمه ی «رجل» در روایات (کتاب صیام، باب ۲۳) مکرر آمده، القای خصوصیت در اینجا آسان است هر چند با جای دیگر فرق دارد. ب: بعید نیست که در اینجا مشرعیت ملازم با وجوب باشد، چون یکنوع ارتباطی بین پدر و پسر است،مثل آدم بیگانه نیست، آدم بیگانه برایش مشروع است، اما وجوب نسبت به او (آدم بیگانه) نیست. ج: مرحوم شیخ در مبسوط و نهایه در آنجا فتوا به وجوب می دهد، معلوم می شود که یک دلیل محکمی بوده که این فقیه بزرگوار (با آن عظمتی که دارد) هم در مبسوط و هم در نهایه فتوا به وجوب می دهد. هر چند در باره کتاب مبسوط شیخ می توان گفت که اعتبار بیشتری ندارد،اما نهایه در حقیقت روایات مجرد از اسناد است، سند ها را قیچی کرده، روایت ها را آورده،حتی مرحوم علامه در کتاب مختلف به ابن ادریس حمله می کند و می گوید ابن ادریس می گوید کسی از اصحاب ما فتوا به وجوب در مورد مادر نداده است، می گوید بالاتر از شیخ طوسی چه کسی است، شیخ طوسی در میان فقهای ما مقام بزرگی دارد، ایشان فتوا به وجوب داده است. این جهات سبب شده که ما در باره مادر احتیاط کنیم. البته نه اینکه فتوا به احتیاط بدهیم، یک موقع است که انسان فتوا به احتیاط می دهد، آن اصلاً قابل رجوع به دیگری هم نیست، ولی یک موقع می گوید: «یجب احتیاطاً»، این قابل رجوع به دیگری است. بررسی عنوان «مقضی» تا کنون بحث ما راجع به «مقضی عنه» بود، اینک بحث را در باره مقضی دنبال می کنیم، عرض کردیم که قضا

از مفاهیم ذات الاضافه است، اضافه ای دارد به «مقضی عنه» که خواندیم، یک اضافه هم به مقضی دارد که صلات باشد.یک اضافه هم به قاضی دارد که بعداً می خوانیم. در «مقضی» دو قول است: ۱- فوائتی که از پدر یا از مادر عن عذر ترک شده، قضا دارد، اما لو ترکه عمداً، قضایش واجب نیست. ۲- مطلقاً واجب است،خواه عن عذر فوت شده باشد یا عن عمد. به بیان دیگر باید در اینجا در دو مقام بحث کنیم: مقام اول این است که آیا مخصوص است به صلواتی که ترکه عذراً، أو یعم ما ترکه عمداً؟ بحث دوم این است که آیا «ترکه و لم یقض، تمکّن و لم یقض أو لم یتمکن»؟ پس اگر بخواهیم در مقضی (نماز) سخن بگوییم در دو مقام سخن می گوییم، مقام اول این است که هر نماز، خواه عن عذر و غیر عذر فوت شده باشد، یا مطلق نماز؟ بحث این جلسه ما همین است هر چند ممکن است به آخر نرسیم، بحثی که در جلسه ی آینده خواهیم کرد که «تمکّن عن القضا أو لم یتمکّن عن القضاء» هم قضایت واجب است؟ اما المقام الأول: ففیه قولان: آیا نمازی که ترک کرده عن عذر ترک کرده یا یعمّ لا عن عذر را، مثال هایی که مرحوم مصنّف برای عذر می زند عبارتند از: أن یقضی عنه ما فاته من الصلاه لعذر، من مرض أو سفر أو حیض، فیما یجب فیه القضاء و لم یتمکن من قضائه و أهمل، بل و کذا لو فاته من غیر المرض من سفر و نحوه و إن لم یتمکن من قضائه. پرسش کجاست که زن بخاطر حیض نمازش را ترک کند و بعداً قضا برایش واجب باشد؟ پاسخ جایی که همه وقت را نگرفته باشد. مورد دوم هم نماز آیات است که مرحوم سید در کتاب طهارت بیان نموده است، نماز آیات اگر از حائض فوت بشود،بعد از آنکه پاک شد، باید قضا کند. این عبارت ایشان هردو احتمال را دارد: أو حیض ما یجب فیه القضاء،همان احتمال اول، فرض کنید که ساعت چهار بعد از ظهر پاک شد و هنوز تا غروب دو ساعت وقت داشت و می توانست غسل کند و نماز بخواند، ولی این کار را نکرد. احتمال دوم ممکن است همان صلات آیات باشد که در حال حیض نباید بخواند و بعداً بخواند. در هر صورت مرحوم سید می گوید: من مرض أو سفر أو حیض...آنگاه می فرماید: «و إن کان الأحوط قضاء جمیع ما علیه» این عبارت از مرحوم سید از بعید است. چرا؟ زیرا مرض عذر نیست و آدم مریض می تواند نشسته نماز بخواند، سفر هم عذر نیست، مسافر می تواند دو رکعت نماز بخواند، حیض هم که فعلاً برای ما مطرح نیست. بنابراین، اینکه سید آن را عذر می شمارد، این عذر نیست، عذر عقلی نیست،اما عذر عرفی است،معمولاً انسانهای هستند که در سفر یا مرض چندان مقید به نماز نیستند. مرحوم سید نظرش اعذار عرفیه است، اعذار عرفیه که عذر نیست. اگر بنا بود که مرحوم سید اعذار را بگوید، موافق با قول اول بشود، باید بگوید:« إذا ترک من نوم، أو نسیان، أو غفله أو تقیه»،که در واقع اعذار عقلیه هستند. معلوم می شود مرحوم سید که این اعذار عرفیه را گفته،در واقع اینها عذر نیست، قول به اخص نیست،قول به اعم است، این یک نکته در عبارت بنابراین، الأعذار علی قسیمن: ۱- الأعذار العقلیه،کالنوم و النسیان و التقیه. ۲- الأعذار العرفیه، اما اینها که اصلاً عذر نیست،اینها (اعذار عرفیه) غالباً داعی سبب می شود انسان نمازش را ترک کند. اقوال مسئله ما در این مسئله چند قول داریم: قول اول قول اول این است که فقط آن نماز هایی که در مرض موت از او فوت شده واجب است. این قول، سه قائل دارد، یکی ابن ادریس است در کتاب «السرائر»،دیگری یحیی بن سعید است در کتاب:«الجامع للشرائع»، سومی هم جناب شهید ثانی است در کتاب: «الروضه البهیه». این بزگواران می گویند: آن نماز های قضایش واجب است که در مرض موت از این آدم فوت شده باشد. البته این می شود از قبیل اعذار عرفیه. خلاصه اختصاص داده اند به مرض موت. قول دوم قول دوم:«من خصّ وجوب القضاء بما فات لعذر»، ما باید این «لعذر» را معنا کنیم، همان عذری را که من گفتم،یعنی «لنوم و نسیان و غفله تقیه»، و الا اعذار عرفیه که عذر نیست، در مقابل عمد،اگر عمداً ترک کند، قضایش واجب نخواهد بود. اما اگر اعذار عقلیه باشد، اشکالی ندارد، وقتی در مقابل عمد گفتند، اعذار عرفیه داخل می شود تحت عمد،این آقایان که می گویند مال عذر است نه مال عمد، سفر و مرض داخل در عمد است

نه در اعذار عقلیه. چرا؟ چون آدم بیمار اگر نماز نخواند عمد است یا اگر آدم مسافر نماز نخواند عمد است. پس قول اول این شد که:« یختص بمرض الموت». قول دوم این است که معذور باشد، یعنی عامد نباشد، اینکه می گوید معذور باشد،عامد نباشد، اعذار عقلیه را می گیرد، اما اعذار عرفیه داخل در اعذار نیست، اعذار عرفیه (مانند مسافر و بیمار) داخل در عامد است. قول سوم قول سوم که ظاهراً همین قول معتبر باشد، مطلق نمازی که از پدر فوت شده،عذراً کان أو عمداً، و فقط یکدانه قید می زنم هر چند این قید در کلام آنها نیست، إلّا إذا ترک عناداً و طغیاناً، چون افرادی هستند که به یک مقامی می رسند که خود را برتر از نماز می دانند،البته مرتد نیستند، مرتد حکم دیگری دارد. پس «إذا ترک عناداً» قضا ندارد، اما بقیه قضایش واجب است. پس روشن شد که در مققضی (نماز) اقوال ثلاثه داریم. قول اول اختصاص به مرض موت داشت(یختصّ بمرض الموت). قول دوم مختص به عذر بود (یختص بالأعذار دون العمد). من گفتم کسی که عمد می گوید، قهرا اعذار عرفیه داخل می شود در عمد نه تحت اعذار عقلیه. قول سوم، قول به اطلاق بود، یعنی هر نمازی که از پدر فوت شده خواه سهواً باید و خواه عمداً، باید قضا کند، باید قضا کند،منتها من یک قیدی می زنم مگر اینکه از روی عناد و طغیان ترک کرده باشد «إلّا أن یکون ترکه طغیاناً و عناداً)، منتها این قید از روایات استفاده نمی شود. اما القول باختصاص المقضی بما إذا فات أیام مرضه،فلیس له دلیل ظاهر إلّا إدعاء انصراف النصوص إلی ذلک، نصوص هم که در صلات نداریم، نصوصی ما غالباً در صوم است. البته در صلات هم نصوص داریم،منتها همه ی آنها از کتاب «غیاث سلطان الوری»نقل شده که سند ندارد. عمده روایاتی که ما داریم، روایات کتاب صوم است،کسانی که می گویند این مربوط است به مرض موت، ادعای انصراف می کنند و حال آنکه قیدی در کار نیست،نه تنها قیدی در کار نیست، بلکه برخی از روایات عام است. روایات ۱- و عن علیّ ابن ابرهیم،عن أبیه، و عن محمد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذا اینکه بعد از «عن أبیه» واو آورده است، مرحوم کلینی می خواهد بفهماند که من به این فرد سوم که ابن أبی عمیر باشد، دو سند دارم، گاهی عن علی بن ابراهیم،عن أبیه، سند دیگرم محمد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبی عمیر، در حقیقت به این می گویند: حیلوله، سند دو مرتبه عوض می شود- عن ابن عمیر. روایات ما کاملاً مسند است، جناب محمد بن اسماعیل شیخ کلینی است، کلینی متوفای:۳۲۹ است، شیخ ِاو می شود حدود:۲۹۰، او از فضل بن شاذان نقل می کند که متوفای: ۲۶۰ است، او از هم از ابن أبی عمیر است که متوفای:۲۱۷ است، عن حفص بن البختری که از تلامیذ امام صادق (علیه السلام) است، عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی الرّجل یموت و علیه صلاه أو صیام؟ قال:«یقضی عنه أولی الناس بمیراثه»،- آنکس که حبوه را می برد، او از طرف میت قضا می کند - قلت: فإن کان أولی الناس بمیراثه امرأه؟ فقال علیه السلام: لا، إلّا الرّجال» (۱) این روایت اطلاق دارد. اگر کسی بگوید متکلم در مقام بیان نیست فلذا نمی شود به اطلاق آن تمسک نمود. جوابش این است که این احتمالات را نباید در روایت داد، چون اگر واقعاً قید خاصی داشت حتماً می گفت. فی الرّجل یموت و علیه صلاه أو صیام؟ قال:«یقضی عنه أولی الناس بمیراثه»، این هم شامل آنکس می شود که: «ترک فی حال المرض» و هم می گیرد کسی را که:« ترک عن عمد و غیر عمد»، منتها طغیان را نمی گیرد. بنابراین، بعید نیست که ما طبق این روایت همه را بگوییم. روایت دوم ۲- محمد بن أبی عمیر، عن رجاله، عن الصادق علیه السلام: «فی الرّجل یموت و علیه صلاه أو صیام؟ قال: یقضیه أولی الناس» من فکر می کنم که این، همان روایت قبلی است بدون سند. بنابراین، بعید نیست که ما اعم را بگوییم.

ص: ۱۲۳

حکم قضا از میت کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم قضا از میت سخن در باره مقضی است، کدام نماز را باید ولی قضا کند؟ اقوال مسئله در اینجا سه نظر و قول بود. ۱- فقط نماز هایی که در حال مرض فوت شده. ۲- نمازهایی که عن عذر فوت شده، البته مراد از عذر، آن عذرهایی که مرحوم سید فرموده نیست،بلکه مراد نوم، غفلت و عجز و امثالش است. ۳- قول سوم اعم است حتی عمد را هم شامل است. خلاصه بچه باید حق پدر را ادا کند و دین پدر را بپردازد،حالا اگر پدر یک نادانی کرده که عباداتش انجام ندهد، این سبب نمی شود که پسر چنین خدمتی را انجام ندهد. دلیل قول اول قول اول که می گوید فقط مخصوص مرض موت است،هیچ دلیلی ندارد. «إنّما الکلام» بین دو قول است، یعنی قول دوم که فوت عن عذر است یا قول سوم که اعم را هم شامل است. دلیل قول دوم دلیل قول دوم روایات است: الف: « فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام ندارد که فی حال المرض-، قال : یقضی عنه أولی الناس بمیراثه ، قلت : فإن کان أولی الناس به امرأه ؟ فقال : لا ، إلّا الرجال» (۱) اطلاق این روایت،قول اول را رد می کند. إنّما الکلام قول دوم را چه کنیم،آیا جایی است که عن عذر از او فوت شده،خواب بوده، یا آن اعذار عرفیه یا اعذار عقلیه بوده؟ من فکر می کنم که هم این روایت و هم روایت دوم که می خوانیم رد قول دوم هم است، یعنی هم این روایت و هم آن روایتی که مرحوم سید در کتاب خودش سندی دارد به ابن أبی عمیر،البته مرسله است، عن رجاله عن الصادق (علیه السلام). من در دوران جوانی فکر می کردم اینکه می گویند ابن أبی عمیر:« لا یروی إلّا عن ثقه» فکر می کردم که این صحیح نیست، چون گاهی به برخی از روایات بر می خوردم که راوی از نظر ما ثقه نبوده، ولی عقیده ام در این چند سال اخیر برگشته و برای من روشن شده که ایشان «لا یروی إلّا عن ثقه» فلذا آن مواردی که نقض است،همه اش قابل توجیه است و من در کتاب کلیات فی علم الرّجال آن موارد نقض را معنا کردیم و گفتیم همه آنها وارد نیست. عن الصادق« فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام ؟ قال : یقضی عنه أولی الناس بمیراثه ، قلت : فإن کان أولی الناس به امرأه ؟ فقال : لا ، إلّا الرجال». بنابراین، همین دو روایت می تواند هم ناظر بر قول اول باشد و هم ناظر بر قول دوم. «بقی کلام» در اینکه انصراف باشد و بگوییم این روایات منصرف است به جایی که طرف عن عذر ترک کند،اما اینکه در دوران جوانی گردن کلفتی و عیاشی کرده و نماز را ترک کرده، آن را نمی گیرد مگر کسی که قائل به انصراف باشد. اسباب انصراف ما عرض کردیم که انصراف دوتا مبدأ دارد، یا کثرت استعمال است یا کثرت وجود. هر موقع دیدید که آقایان می گویند این انصراف دارد، بدانید که ملاک انصراف احد الشیئین است إما کثره الإستعمال مانند «دابه» که کثیر الاستعمال است در داب اربعه، یا سبب انصراف کثرت وجود است، غالباً آقایان کثرت وجود را مایه انصراف نمی گیرند، غالباً کثرت استمعال را مایه انصراف می گیرند. معلوم نیست این گونه عبارات در «عن عذر» کثرت استعمال یا کثرت وجود داشته باشد، اتفاقاً عمدش کمتر از عن عذر نیست، خصوصاً اگر بگوییم این فرد نماز خوانده، اما اجزاء و شرائط را خوب بجای نیاورده، اگر این را هم عمد بشماریم فراوان است، غالباً در افراد در دوران جوانی مسئله را بلد نیستند، فلذا اجزاء و شرائط را آن گونه که هستند بجای نمی آورند. در هر صورت بعید نیست که بگوییم لا اقل احتیاط این است که عن عمد را هم ترک کند، خصوصاً آن عمدی که از طریق عدم رعایت اجزاء و شرائط باشد. قبل از اینکه این بحث را تمام کنیم، تممه اش را بخوانیم، مسائل بغدادیه که شیعیان از مرحوم سید مرتضی سوال کرده اند،در آنجا از او سوال کرده اند، مرحوم محقق (طبق نقل شهید) گفته آنکه عن مرض و سفر و حیض (لا ما ترکه عمداً)، همان قول دوم را انتخاب کرده، مرحوم شهید گفته: «و کان شیخنا عمید الدین ینصر هذا المذهب- عمید الدین خواهر زاده علامه است و شرحی بر کتاب مرحوم علامه دارد، علامه تهذیب الأصول دارد، عمید الدین یک شرح خوبی

در تهذیب الأصول علامه دارد بنام:« منیه اللبیب فی شرح التهذیب» ایشان نیز همین مذهب را انتخاب کرده- مرحوم شهید می فرماید: لا بأس به، فإنّ الروایات تحمل علی الغالب من الترک و هو إنّما یکون علی هذا الوجه- یعنی عن عذر- و هو اعتبار حسن. ما گفتیم این انصراف نیست، چون خیلی از پدر ها هستند که در دوران جوانی نماز نمی خوانند، آنچنان نیست که منصرف بشود به ترک عن عذر، این انصراف یا باید کثرت استعمال باشد یا کثرت وجود، و حال آنکه نه کثرت استعمال است و نه کثرت وجود،اگر این طرف بیشتر نباشد، به شرط اینکه ترک اجزاء و شرائط را جزء ترک عمدی بگیریم. دیدگاه استاد سبحانی پس نظر ما احتیاط شد در مطلق ترک، خلاصه اطلاق این روایات مرا وادار کرده که محتاط باشم در ترک عمدی، و الا اگر اطلاق این روایات نبود، من هم ترک عذری را می گفتم. اشکال آیه مبارکه می گوید: « أَلَّا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ ىٰ» (۲) آیه بعدش می گوید:« وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ» (۳) بنابراین،چگونه می شود که خدا بر پسر ایجاب کند که نماز پدر را بخواند،در حقیقت گناه پدر را پسر تحمل می کند، چون کلمه ی« وزر» به معنای گناه است. عقیده وهابی ها یک بحث ما با وهابی ها داریم، آنها معتقدند که:« أنّ المیّت لا ینتفع بعمل الحيّ» ولذا می گویند اینکه شما در زیارت نیابت می کنید یا سوره یاسین می خوانید، قران برای میت می خوانید همه اینها بی فائده است. چرا؟ چون «المیت لا ینتفع بعمل الحی». دلیل وهابی ها یک دلیل شان همین آیه که است خوانده شد، دلیل دیگر شان این روایت است که می گوید:« إذا مات المؤمن ینقطع عمله إلّا من ثلاث» یکی صدقه جاریه است، دیگری اولاد صالح که دعا کند، سومی هم علمی است که مردم از آن بهره ببرند و حال آنکه عمل حی، هیچ یکی از اینها نیست ولذا اگر کسی از آنها بمیرد، فقط دم در خانه اش می روند و می گویند:« آجرک الله»، اما اینکه جلسه ای بگیرند و قرآن بخوانند، حمدی بخوانند، همه اینها را بدعت می دانند. پاسخ از دلیل وهابی ها اگر کسی تنها به قاضی برود، مسئله همین است که آنها می گویند. اما اگر بنا باشد که از روی کتاب و سنت مسئله را بررسی کنیم نه از روی هوا و هوس، در خودِ صحیح مسلم و بخاری است که خدمت پیغمبر اکرم آمدند و گفتند یا رسول الله! پدر و مادر ما نماز و روزه از آنها ترک شده، اگر ما بگیریم خوب است؟ حضرت فرمود اگر پدر و مادرت بدهکار بقال بود، شما دین او را می دادید؟ گفتند: بلی،حضرت فرمود:« فدین الله ألی بالقضاء». سه روایت دراین مورد است. علاوه براین سه روایت، اتفق الفقها عامه که اگر کسی بمیرد و حجی بر گردنش باشد، باید از ترکه اش مبلغی بگیرند و برایش نائب بگیرند تا از طرف او حج انجام بدهند، تمام فقهای اسلام این حرف را در حج گفته اند، بنابراین، اگر مسئله، مسئله روایتی باشد، روایات عکس است. أما أولا: فقد تضافرت الروایات عن الفریقین فی صحه صیام الولی و حجّه عن المیت ، و نکتفی بایراد ثلاث روایات منها: ۱: قال رسول الله(ص): «من مات و علیه صیام ، صام عنه و لیّه» (۴) با وجود این روایت در کتاب های خودتان، چطور می گویید:« لا ینتفع المیت بفعل الغیر»؟ ۲: روی ابن عباس: أنّ امرأه أتت رسول الله(ص) فقالت: إنّ أُمّی ماتت و علیها صوم شهر؟ فقال: «أرأیت لو کان علیها دین أکنت تقضینه »؟ قالت : نعم . قال(ص): «فدین الله أحقّ بالقضاء» (۵) این روایت به قدری مسلم است که در کتاب های اصول با این روایت برای قیاس استدلال کرده اند،می گویند ببینید که پیغمبر قیاس کرده است، چون سائل سوال کرده از صوم، حضرت قیاس کرده از دینی که به بقال دارد،این روایت به قدری مسلم است که با این روایت به قاعده اصولی استدلال کرد ه اند. البته استدلال شان برای قیاس صحیح نیست،بلکه این از قبیل القای خصوصیت یا تنقیح مناط است نه قیاس. ۳: عن عبدالله بن عطاء، عن عبدالله بن بریدة عن أبیه ، قال: بین أنا جالس عند رسول الله(ص) إذ أتته امرأه فقالت: إنّی تصدقت علی أُمّی بجاریه و إنّها ماتت ، قال: فقال(ص): «وجب أجرک» ثم قالت: یا رسول الله إنّه کان علیها صوم شهر أفأصوم عنها؟ قال:« صومی عنها » قالت: إنّها لم تحجّ قطّ أفأحجّ عنها؟ قال(ص): «حجّی عنها» (۶) اگر واقعاً میت لا ینتفع بعمل الغیر، پس اینها چیه؟ روی أنّ جاریه المسمّاه بالخثعمیه قالت: یا رسول الله! إنّ أبی أدرکته فریضه الحج

شیخا زمناً لا ـ یستطیع أن یحجّ ، إن حججت عنه أینفعه ذلک؟ فقال(ص) لها:« أرأیت لو کان علی أبیک دین فقضیته، أکان ینفعه ذلک؟ قالت: نعم ، قال: فدین الله أحق بالقضاء» (۷) روایت در این زمینه بیش از این است و این حی و زنده ای است که در حکم میت است. تا برسیم به استدلال آنها، این استدلال ما بود، ما باید دو استدلال آنها را معنا کنیم، یکی آیه مبارکه است، قبل از آیات مورد نظر، دو آیه دیگر می خوانم تا جهل آنها نسبت به آیات روشن بشود. «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْ شَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَ بِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُ ونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَ بَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّ حْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ » (۸) من خوابم، ملک حمله عرش برای من استغفار می کند، اگر واقعاً عمل غیر مفید نباشد، چرا در حق من استغفار می کنند؟ نه تنها در حق من استغفار می کند، در درجه بعد طبقه بعدی را هم استغفار می کنند، آنان کسانی هستند که می گویند:« رَ بَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدتَّهُمْ» حتی وابسته های آنها را هم دعا می کنند، واسبته ها افراد ذیل هستند:« وَمَن صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّ يَّاتِهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (۹) شما که می روید بهشت، همسر و بچه های تان هم همراه تان می آید،اگر واقعاً عمل غیر مفید نیست،پس این آیات چه می گویند؟! البته غیر از اینها،آیات دیگر هم داریم که من از خواندن آنها خود داری می کنم. بنابراین، این حرف وهابی ها یک حرف مفتی است که می زنند، فقط دو مشکل آنها را باید حل کنیم: « أَلَّا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ ىٰ (۳۸) وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ (۳۹) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَ ىٰ (۴۰) » ما یک موقع آیه « أَلَّا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ ىٰ (۳۸)» معنا می کنیم،یک موقع هم آیه« وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ (۳۹)» (۱۰) آنکه مدرک آنهاست،همان دومی است، یعنی « وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى». مراد از سعی، سعی در گناه است نه سعی در طاعات، یعنی هر انسانی برایش نیست مگر آن گناهی که کرده است،به قرینه ی: « أَلَّا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ ىٰ» در اینجا حصر ما حصر حقیقی نیست، بلکه حصر اضافی است،مراد از این سعی، سعی مطلق نیست که طاعات و نماز ها باشد، بلکه مراد از این سعی، سعی در گناه است به قرینه ی « أَلَّا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ ىٰ» یعنی هر کس بار گناه خودش را به دوش می کشد نه بارگناه دیگری را. این سعی را نباید به معنای وسیع بگیریم، یعنی اعم از عمل خیر و شر نگیریم، اگر واقعاً عمل باشد با آیات ما سازگار نیست،آیات و روایات گفت دیگری با عمل دیگری،این سعی، سعی نسبی است. استعمال کلمه ی «سعی» در کار های شر ممکن است بگویند سعی را در کار های خیر به کار می برند نه در کار های شر، ولی این گونه نیست، بلکه گاهی در کار شر هم به کار می برند،مانند: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِ ينَ أَعْمَالًا (۱۰۳) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (۱۰۴) (۱۱) سعی فقط در کار های خیر استعمال نمی شود، بلکه در کار های بد هم به کار می رود،چون قبلش گفته:» أَلَّا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ ىٰ» آن قرینه می شود که مرادش از این سعی، گناه است نه طاعت، مخصوصاً که به دنبالش فرموده« وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَ ىٰ» خطاب،خطاب عتاب است،این عتاب و نکوهش است، به زودی سعی خودش را خواهند دید،یعنی به زودی جزای اعمال خودش را می بیند. خلاصه ما قبل آیه و ما بعد آن، قرینه است که مراد از این سعی، سعی نکو نیست، بلکه سعی زشت است. قرآن می فرماید در روز قیامت که هر کس را که میخواهیم مجازات کنیم بخاطر گناه خودش است، هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نمی کشد. بنابراین، اگر با این آیه استدلال کنند که:»المیّت لا ـ ینتفع بعمل الغیر». ما در جواب می گوییم مراد از این عمل، عمل زشت است. چرا؟ به قرینه ماقبلش که می گوید: » أَلَّا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ ىٰ» و همچنین به قرینه مابعدش که میفرماید:« « وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَ ىٰ». بنابر این، بعید نیست که این آیه مربوط باشد به آن اعمال زشت، که هر کس بارگناه خودش را به دوش می کشد. «ثمّ لو سلّمنا» که این آیه اعم است و حتی عمل خیر را هم می گیرد،اتفاقاً این پسری که از طرف من نماز می خواند، سعی من در آن هست، این را من کاشته ام،تربیت کرده ام و بزرگ کرده ام،مؤمن شده است،این سعی من است فلذا این سبب می شود که اگر از طرف من نماز بخواند،نماز من

قبـول بشود، در واقع عمـل او به یکنوع بر می گردد به عمـل من، همـانطور که اگر پلی را درست کنیم،ثوابش به انسـان بر می گردد،ایـن بچـه را هم که من تربیت کرده ام اگر از طرف من نمـاز می خوانـد،این جزء سـعی من است نه خـارج از سـعی من. بنـابراین، کسـانی بـا این آیه اسـتدلال می کننـد. اولاً، سـعی دراینجا سـعی نسبی است نه سـعی مطلق،چطور؟ به قرینه ما قبل و مابعـدش،« وَأَنَّ سَـعْيَهُ سَـوْفَ يُرَ ىٰ» این یکنوع عتـاب و سـرزنش است. ثانیـاً، فرض کنیـد که اعم است،من در اینجـا مـدخلیت داشـتم، چون این بچه ثمره وجود من است،در حقیقت سعی من است، از این رو نتیجه اش هم خواهم دید. اما اینکه فرموده: «« أَلَّا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ ىٰ» گنـاه کسی بر گردن کسـی نمی گـذاریم، در اینجا گناه گـذاردن نیست، بلکه یکنوع شـکر نعمت است،شـکر نعمت است، پدر بر گردن پسر حق دارد، خداوند منّان بخاطر اینکه پدر بر گردن او حق دارد،می فرماید شما عمل او را انجام بدهید،نه اینکه آیه بگوید شـما گناهکار هستید، بلکه پسر را موظف می کند که در حق او احسان کند. این از قبیل توصـیه به والـدین است،نه اینکه گناه والدین را بر گردن پسـر بیندازد، اگر در واقع تارک الصـلاه جهنمی بشود، این هم بشود جهنمی، این گونه نیست، بلکه گناه او (پـدر) بر گردنش است، ولی پسـر را وادار می کند که عمل نیک به نیابت از پدر انجام بدهـد تا با این کارش گوشه ای از خـدمات و زحمات پـدر را جبران کند. مثلاً به پدر و مادر می گوید هزینه پسـر را بده یا به پسـر می گویـد هزینه پـدر و مادر را بـده،کسـی نمی توانـد اعتراض کنـد که قرآن میفرمایـد:« أَلَّا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ ىٰ» پسـر بگویـد چرا من هزینه پـدر و مادر را بـدهم یا پدر و مادر بگوید چرا من هزینه پسـر را بدهم؟ ولی باید دانست که از قبیل: « أَلَّا تَزِرُ وَازِرَ ةٌ وِزْرَ أُخْرَ ىٰ». بلکه می خواهـد بگویـد اگر کسـی زنـا کرد، خودِ او را شـلاق می زننـد نه دیگری را. اما در اینجا در حقیقت یکنوع تعـاون روحـانی است. عین مسـئله را در سـال گذشـته در دیه عـاقله گفتیم و آن را توجیه کردیم که چرا دیه را عاقله بدهند،چون اگر یک نفر همه دیه را بدهد، برایش سـخت است، اسـلام می گوید وابسـتگان جمع بشوند و اور را کمک کننـد، دعوت به تعاون، غیر از آن است که بار یکی را بر دوش دیگری بگذارنـد. بحث ما راجع به آیه تمام شد، هم صدر آیه که دلیـل آنهـاست و هم ذیل آیه تا خیال نشود که با اینجا منافی است. جواب از دلیل روائی وهابی ها «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلّا من ثلاث» و آن سه عبارتنـد از : الف: اولاد که عمل صالـح انجام بدهنـد. ب: صـدقه جاریه. ج: علمی که مردم از آن بهره ببرنـد. باید توجه داشت که این حدیث اشاره به اعمال مباشـری است،یعنی انسان وقتی مرد و از دنیا رفت، اعمالی که با او قائم است قطع می شود مگر این سه عمل، چون این عمل یکنوع فعل مباشـری است، کتابی که نوشته مباشری است، پلی را که سـاخته است مباشـری است و هکـذا اولاد. این حـدیث راجع به اعمالی است که مسـتقیماً سـر می زنـد:«إذا مات ابن آدم انقطع عمله» کـدام عمل؟ العمل المباشـری القائم بالإنسان،این ربطی به اعمال دیگری نـدارد، اصـلاً کار به اعمال دیگری نـدارد، می گویـد: فلانی! همین که مردی،کـاری از تـو سـاخته نیست، امـا اینکه کـار از دیگری هم سـاخته نیست،این را نمی گویـد،این اعمالی مباشری را می گوید، چرا؟ به دلیل استثنا، مگر علمی که از خود به یادگار بگذارد، صدقه جاریه، اولادی که در حق او استغفار کنند، وقتی که مرد، اعمال مباشری هم از بین می روند، اما اعمال غیر مباشری، این حدیث در مقام نفیش نیست. بحث ما در باره «مقضی» به پایان رسید، در جلسه آینده در باره قاضی بحث می کنیم.

ص: ۱۲۴

حکم قضا از میت کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم قضـا از میت بحث ما در باره «مقضـی عنه» بود، گفتیم بایـد در دو مقام بحث کنیم، یکی این است که آیا «فات عن عـذر»، دیگر اینکه اعم از اینکه «فـات عن عـذر أو عن عمـد»، مگر اینکه عنادی در کار باشـد،عناد را بعیـد است که شامل باشد. دیدگاه اسـتاد سـبحانی ما به این نتیجه رسـیدیم که احوط این است که مطلقاً شامل بشود، خواه فات عن عذر أو لم یفت عن عـذر. البته عـذر هم دو عذر است، یک عذر این است که عقلاً عذر است مانند نسـیان،غفلت و نوم، یا اعذاری که مرحوم سیـد شـمرده است ماننـد مرض و غیر مرض. ولی فعلاً ما در بحث دوم هستیم، بنابر اینکه یا اعم است یا اخص، یا بگوییم «فات عن عـذر»، یا بگوییم اعم عن عـذر و عمـد. آیا قضا در صورتی است که جناب میت متمکن از قضا باشـد و قضا نکنـد یا حتی صورتی را که متمکن نبوده و مرده است بایـد قضـا کرد. پرسـش در نماز کجا می شود گفت که فوت بشود و متمکن از قضـا نشود؟ پاسخ در جایی است که طرف بخوابـد و نماز ازش فوت بشود و سـپس بیدار بشود، قبل از آنکه بتواند قضا کند بمیرد. در واقع «فات عنه و لم یتمکن من القضاء». بحث ما فعلاً در صلات است نه در صوم، آیا مخصوص است بجایی که: لم یتمکن من القضاء أو أعم من التمکن و عـدمه؟ من برای عـدم تمکن این مثال را پیدا کردم که:« نام و استیقظ ثمّ مات»یعنی تا بخواهد قضا کند، ایست قلبی پیدا کرد و از دنیا رفت؟ مرحوم سـید در متن می فرماید مال جایی است که:« لم یتمکن من القضاء» و اما در جـایی که تمکن عن القضاء و تساهل، قضا در آنجا واجب نیست. بعـداً می فرمایـد احتیاط این است که هردو را قضا کنـد، ولی فتوایش متمرکز است به جـایی که لم یتمکن من القضـاء، امـا پـدری که تمکن عن القضاء و مسامحه کرده، می گویـد در اینجا بر ولی واجب نیست که قضا کنـد. بلی، احتیاط این است که در آنجا هم قضا کنـد. دلیل مرحوم سـید دلیل مرحوم ناچار باید انصـراف باشد، یعنی بگوییم ادله منصرف است بجایی که تمکن من القضاء و لم یقض، و الا دلیل دیگری برای او نیست. بیان اسـتاد سـبحانی ولی من فکر می کنم قضیه وارونه و عکس است و آن اینکه اصلاً ادله منصرف است بجایی که که تمکن من القضاء، اما آنجا که:« لم یتمکن من القضاء» قضا واجب نیست، ادا که واجب نبوده چون خواب بودهـد، قضا هم که واجب نبوده، چون «لم یتمکن». خلاصه مرحوم سـید بایـد از این طرف کش کنـد و بگوید این منصـرف است به جایی که لم یتمکن من القضـاء،بایـد بگویـد جـایی است که: تمکن من القضـاء و اسـتهل و سامـح، فلـذا نخوانـد، عکس بهـتر است ،یعنی بگـوییم منصـرف به این است. دلیـل اسـتاد سـبحانی من دوتـا دلیـل می آورم که این عکس است یعنی مـال جـایی است که تمکن من القضاء و لم یقض. الف: روایت حفص،« فی الرجل یموت وعلیه صـلاه أو صـیام ندارد که فی حال المرض–، قال : یقضـی عنه أولی النـاس بمیراثه ، قلت : فـإن کـان أولی النـاس به امرأه ؟ فقـال : لاـ ، إلّا الرجال» (۱) کلمـه ی «علیه» معنـایش این است که گردن گیرش اسـت و در ذمـه اش اسـت، کی در ذمه اش است؟ وقـتی که تمکن من القضـاء، و الاـ إذا لم یتمکن من القضـاء، کلمـه ی «علیه» معنـا نـدارد، «علیه» در اینجـا به معنـای ذمه ی اوست و بر گردن اوست،این را در جـایی می گوینـد که فـات و تمکن من القضـا و لم یقض، و امـا اگر مـات و لم یتمکن من القضاء، علیه نمی گوینـد. چرا؟ چون: اما الأداء کان معـذوراً، اما القضـاء،لم یتمکن من القضـاء. پس اولاًـ ادعـای انصـراف کردیم، دوتـا هم دلیل داریم، یعنی علاوه بر انصـراف، دوتا دلیل هم داریم. و علیه در جایی که می گویند که تمکن، گردن گیر بشود، اما اگر لم یتمکن قضا نیست. ثانیاً، آن روایت ابو بصیر که. ۱– و عن علیّ بن ابراهیم،عن أبیه – این یک سـند– سـند دوم: و عن محمد بن اسماعیل شیخ کلینی– عن الفضل بن شاذان،عن ابن أبی عمیر، عن أبی عبد الله علیه السلام « فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام ، قال : یقضی عنه أولی الناس بمیراثه ، قلت : فـإن کان أولی الناس به امرأه ؟ فقال : لا ، إلّا الرجال» (۲) «علیه» در جایی می گویند که متمکن باشد. ۲– و باسناده (شیخ) عن محمد بن الحسن الصـفّار– قمی است، متوفای:۲۹۰، البته قمی الأصل نیسـتند، بلکه اشعری انـد و از کوفه به قم آمـده اند– عن أحمد بن محمّد– عیسی یا خالد– عن علیّ بن الحکم– ثقه است– عن محمّد بن یحیی (الخزّآز) عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله

علیه السلام قال: سألته عن امرأه مرضت فی شهر رمضان و ماتت فی شوال فأوصتنی أن أقضی عنها، قال: «هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، ماتت فیه، قال: لا تقضی عنها، فإنّ الله لم یجعله علیها، قلت: فإنّی أشتهی أن أقضی عنها و قد أوصتنی بذلک، قال: کیف تقضی عنها شیئاً لم یجعله الله علیها، فان اشتهیت أن تصوم لنفسک فصم» (۳) من تمسک به علت می کنم که می فرماید:« فإنّ الله لم یجعله علیها،» هر چند روایت در مورد صوم است،ولی علت اعم است، معلوم می شود قضا مال جایی است که خدا بر طرف بنویسد و این در جایی است که این آدم تمکن و تسامح و لم تقض ثمّ مات، اما در جایی که اصلاً متمکن نباشد،«لم یجعله الله علیها» تا اینکه قضا کند. دیدگاه استاد سبحانی بنابراین،ما موافق آیه الله گلپایگانی هستیم در پاورقی عروه و موافق آقای خوئی و بعضی از معلقین هستیم. عقیده ما این است که مال جایی است که تمکن. سه دلیل هم آوردیم: الف: انصراف ادله ب: روایت ابی حمزه ثمالی ج: روایت ابی بصیر یک مطلب باقی مانده و آن این است که اصحاب در صوم اتفاق نظر دارند بر چیزی که بر خلاف عرض ماست، و می گویند اگر از کسی روزه فوت بشود، در سفر فوت بشود هرچند متمکن هم نباشد، باید از طرف او قضا کرد، اما اگر در حال طمث و مرض باشد و خوب نشود و بمیرد، قضا لازم نیست. پرسش پرسش این است که چه فرق است بین سفر و بین طمث و مرض؟ روایت أبی حمزه ثمالی ۳- و عن عدّه من أصحابنا،عن أحمد بن محمد (خالد یا عیسی) عن علیّ بن الحکم، عن أبی حمزه (ثمالی)، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: سألته عن امرأه مرضت فی شهر رمضان أو طمثت حائض شده- أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل یقضی عنها؟ قال:« أمّا الطمث و المرض فلا، و أمّا السّفر فنعم» (۴) و حال آنکه فرض این است که این آدم در سفر مرده، یعنی در ماه رمضان سفر کرده و در ماه رمضان هم مرده فلذا متمکن نشده. پاسخ البته این نصی است از امام معصوم که فرق نهاده بین طمث و مرض، و فرموده اگر بعداً متمکن نشود، قضا ندارد. اما در سفر هر چند متمکن نشود، در خصوص صوم قضا دارد، لعل وجه اینکه فرق گذاشته بین طمث و مرض و بین سفر، در آن دوتا تمکن را شرط کرده اند اما در سفر تمکن را شرط نکرده اند، لعل وجهش این است. باید دانست که طهارت از حیض و سلامتی از مرض شرط وجوب است، لولا الطهاره اصلاً صوم واجب نیست،اما سفر شرط وجوب نیست،بلکه شرط واجب است، فرق بگذاریم بین طمث و مرض و بین سفر، إذا کان حائضا و طامثاً أو کان مریضاً و بگوییم این دوتا شرط وجوب است، چون شرط نبوده، وجوبی هم نبوده فلذا قضا هم ندارد چون قضا تابع اداست،اما سفر شرط وجوب نیست، یعنی این گونه نیست که اگر کسی مسافر بود، روزه برای واجب نباشد، آن شرط واجب است.وجوبی بوده، اما شرط واجب نبوده، فلذا باید قضا کند. الکلام فی القاضی اکنون بحث ما در قاضی است،یعنی کسی که می خواهد قضا کند،در اینجا سه قول داریم، اول اقوال را می خوانیم. اقوال مسأله ۱- قول اول این است که مال ولد اکبر است و مراد از ولد اکبر این نیست که حتماً باید دوتا پسر داشته باشد تا به یکی بگویند ولد اکبر، اکبر در اینجا به معنای افعل التفضیل نیست،بلکه ذکور بزرگ هرچند یک پسر هم داشته باشد، فلذا به همان یک پسر ولد اکبر می گویند، این قول مال مرحوم شیخ است در کتاب مبسوط و در نهایه،این قول، قول مشهور است که از شیخ نقل کردیم. اختلف کلمات الفقهاء فیما هو المراد من الولی، إلی أقوال: الأول: ما اختاره جماعه منهم الشیخ فی النهایه و المبسوط قائلاً بأنّ المراد به: الولد الذکر الأکبر، قال: فإن لم یصح المریض و مات من مرضه الذی أفطر فیه یستحب لولده الأکبر أن یقضی عنه ما فاته من الصیام. (۵) نظر ما (در عبارت شیخ) به کلمه ی «یستحب» نیست بلکه نظر ما به ولد اکبر است. الف: المحقق فی الشرائع قال: الولی هو أکبر أولاده الذکور. (۶) مرحوم صاحب مسالک عبارت محقق را تفسیر کرده و فرموده خیال نشود که حتماً دوتا پسر داشته باشد،یکی بزرگتر. و فسّره فی المسالک بقوله: من لیس هناک ذکر أکبر منه فلو لم یخلف المیت إلا ذکراً واحداً.تعلق به الوجوب. و قال فی المسالک فی توضیح عباره المحقق: و لو لم یکن هناک ولی بالوصف المذکور لم یجب القضاء علی باقی

الورّاث و إن كانوا أولاداً اقتصاراً فی وجوب ما خالف العصر علی موضع الوفاق ، و لأنه فی مقابل الحبوه. (۷) ب: الشهید فی الدروس قال: و الولی هو الولد الأکبر و ظاهر الروایات أنّه الأقرب مطلقاً و هو الأحوط. (۸) ۲- قول دوم این است که ولد در درجه اول است، اگر ولد اکبر نشد،بقیه ذکور انجام بدهند، مانند برادر، برادر مقدم است. خلاصه اگر در طبقه ی وارث، ذکوری است هر چند ولد نباشد، مانند برادر،باید قضا کند. بلی، اگر هیچ ذکری نیست، نوبت به نساء و زنها می رسد، مرحوم شهید از مفید این قول را نقل کرده است،ایشان می گوید در مرحله اول ولد مقدم است، اگر نشد، بقیه ذکور مانند برادر، اگر نشد نوبت به نساء و زنان می رسد الثانی: ما نقله الشهید عن المفید ، قال: ثم الولی عند الشیخ أکبر أولاده الذکور لا غیر، و عند المفید: لو فقد أکبر الولد، فأکبر أهله من الذکور فإن فقدوا فالنساء، و هو ظاهر القدماء و الأخبار و المختار. (۹) ۳- قول سوم می گوید طبقات ارث،حتی می رسد به ضامن جریره و امثالش. خلاصه هر ذکری که در طبقات ارث قرار دارند،او مقدم است هر چند برسد به ضامن جریره یا معتق. الآن باید سراغ روایات برویم، مجموع روایاتی که من جمع کرده ام شش تاست،از این شش روایت سه تا را انتخاب کردم که در جلسه آینده می خوانیم.

ص: ۱۲۵

مراد از قاضی چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مراد از قاضی چه کسی است؟ سخن در باره قاضی است، یعنی کسی که نماز پدر و مادر (علی الاحوط) را قضا کند. اقوال مسئله در اینجا اقوال ثلاثه داشتیم: ۱- قول اول این بود که مراد از «قاضی» ولد اکبر است. ۲- قول دوم این بود که ولد اکبر نیست، بلکه در آن طبقه معین که فعلاً وارث است، او باید قضا کند هر چند ولد اکبر نباشد، مثل اینکه وارث دوتا برادر باشند، یعنی طبقه فعلی، طبقه فعلی باید قضا کند، ولو ولد اکبر نباشد، فرض کنید که کسی فوت کرده و فقط پدر دارد، این طبقه فعلی است منتها باید ذکر باشد. ۳- قول سوم می خواست حتی ولا و ضامن جریره را هم بگوید، که البته این «قول سوم» قول شاذ است. عمده این است که روایات را بخوانیم و ببینیم از روایات چه را استفاده می کنیم؟ ما در اینجا شش روایت داریم، روایت اول، پنج و شش مجمل هستند فلذا به درد نمی خورند، بقیه روایات می توانند برای ما راه گشاه باشد. اول شروع کنیم خواندن روایات، شما معین کنید که کدام شان مجمل است و به درد نمی خورد. روایات ۱- مرسله الفقیه، قال: روی عن الصادق علیه السلام أنه قال:« إذا مات الرجل و علیه صوم شهر رمضان فلیقض عنه من شاء من أهله» (۱) البته این چیزی مهم نیست، اما معین نمی کند که مراد از «من شاء من أهله» چه کسانی هستند، اطلاق دارد و همه را در بر می گیرد و باید بحث بشود، چون زن، مرد، ولد اکبر و غیر اکبر را هم در بر می گیرد. ۲- صحیحه حفص بن البختری، عن أبی عبد الله علیه السلام: « فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام قال : یقضی عنه أولی الناس بمیراثه ، قلت : فإن کان أولی الناس به امرأه ؟ فقال : لا ، إلّا الرجال» (۲) این روایت خوب است، منتها باید بشکافیم که مراد از «أولی الناس» چه کسی است؟ ۳- مرسله حمّاد بن عثمان عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال سألته عن الرجل یموت و علیه دین من شهر رمضان، من یقضی عنه؟ قال:«أولی الناس به» قلت: فإن کان أولی الناس به امرأه؟ قال:« لا إلا الرجال» (۳) ۴- صحیحه الصفّار، قال: کتبت إلی الأخیر- مراد از اخیر، امام عسکری (علیه السلام) است: رجل مات و علیه قضاء من شهر رمضان عشره أیام وله ولیّان، هل یجوز لهما أن یقضیا عنه

جمیعاً،خمسه أیام أحد الولیین و خمسه أیام الآخر؟ فوقّع علیه السلام:«یقضی عنه أکبر ولییه عشره أیام ولاءً، إن شاء الله» (۴) نقطه ضعف این روایت این که ولاءً دارد، چون کسی ولاءً را نگفته است. ۵- موثقه أبی بصیر قال: سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن رجل سافر فی شهر رمضان فأدرکه الموت قبل أن یقضیه؟قال:«یقضیه أفضل أهل بیته» (۵) مثلاً ـ اگر یکی عالم،و دیگری جاهل است، عالم باید قضا کند. ۶- مرسله ابن بکیر عن أبی عبدالله (علیه السلام) فی رجل یموت فی شهر رمضان، قال:«فإن مرض فلم یصم شهر رمضان ثم صحّ بعد ذلک و لم یقضه ثم مرض فمات فعلی ولیّه أن یقضی عنه لأنّه قد صحّ فلم یقض فوجب علیه» (۶) «ولی» گاهی پسر است،گاهی پدر یا برادر است. از این شش روایت، سه تا را کنار بگذاریم، یکی مرسله فقیه، بعداً موثقه ابی بصیر، بعداً مرسله ابن بکیر، از اینها چیزی استفاده نمی شود، این سه روایت مجمل هستند،یعنی چیزی از آنها استفاده نمی شود. بنابراین، باید بحث را متمرکز کنیم روی دوم، سوم و چهارم، مهم همان روایت دوم است که می فرماید: «أولی الناس بمیراثه» ، قلت : فإن کان أولی الناس به امرأه ؟ فقال : لا ، إلّا الرجال» مشهور از این روایت اکبر اولاد را فهمیده اند، یعنی مشهور علمای شیعه به طوری که نقل کردیم، از این «أولی الناس بمیراثه» اکبر اولاد را فهمیده اند. بیان آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی در مستند العروه یک بیانی دارد و می فرماید«أولی الناس بمیراثه» فقط یک نفر است و قابل تکرار و تعدد نیست. چرا؟ زیرا اگر فرض کنید که پدر باشد و پسر، پدر یک ششم می برد، پسر باقی مانده را می برد، این «اولی الناس بمیراثه» است، این پنج قسمت و این یک قسمت را می برد، فرض کنید علاوه براینکه بیشتر می برد، حبوه هم مال اوست. بنابراین، زیر آسمان خدا شما هر چه حساب کنید، «أولی الناس بمیراثه» یک نفر است و آن ولد اکبر است،چون غیر «ولد اکبر» دارای چنین میزانی نیست، ولد اکبر اگر با مادر جمع بشود، مادر یکسوم می برد، او یک ششم می برد، این باقی مانده را می برد، علاوه بر آن، حبوه را هم می برد. پس «أولی الناس بمیراثه» فقط یک نفر است و قابل تعدد هم نیست «و هو اکبر أولاده». آنگاه ایشان متوجه می شود که نظیر این عبارت در جنازه آمده، یعنی در باب جنازه هم می فرماید:« أولی الناس» الف: عن أبی عبد الله (علیه السلام): « یصلّی علی الجنازه أولی الناس بالجنازه» (۷) ب: و مرسه البزنطی عن بعض اصحابنا، عن ابی عبد الله (علیه السلام قال: «یصلّی علی الجنازه أولی الناس بها أو بأمر من یجب» (۸) و حال آنکه در ولایت جنازه وحدت نیست، پدر هست، پسر هست،هم پدر ولایت دارد و هم پسر، فلذا منحصر نیست. ما الفرق که شما در آنجا می گویید منحصر به فرد است و آن «أولی الناس بمیراثه» است، آنجا می گویید منحصر است به ولد اکبر، چون سهمش از همه بیشتر است، یعنی سهمش از خواهر و پدر بیشتر، ولی در اینجا می گویید هم پدر ولایت دارد و هم پسر، اگر نشد برادر ها ولایت دارند. می فرماید فرق است، چون در آنجا می فرماید:« أولی الناس بمیراثه»، اما در اینجا نمی گوید: «أولی الناس بالجنازه» یعنی نزدیکتر باشد، آنکس که از نظر رابطه بستگی نزدیکتر باشد، معلوم است که پسر و پدر نزدیکتر است، اگر اینها نباشند، نوبت به برادرها می رسد. بنابراین، فرق است بین اینکه بگوید: «أولی الناس بمیراثه» و بین اینکه بگوید: «أولی الناس بجنازته» در آنجا می گوید پدر مقدم بر پسر است. چرا؟ چون احترام پدر بالاتر است از احترام یک پسر. این حاصل فرمایش ایشان است، از این روایت که همان روایت حفص بن البختری است و بعداً روایت حمّاد بن عثمان،ایشان فتوای مشهور را استخراج کرده است. اشکال بر گفتار آیه الله خوئی اشکال اول که خدمت ایشان عرض می کنیم این است که آیا «أولی الناس بمیراثه» گفته، یا گفته:« اکثرهم نصیباً»؟ اگر گفته بود «اکثرهم نصیباً»، حق باشماست،ولی «اکثرهم نصیباً» نگفته، «أولی الناس بمیراثه»، طبقه اول مادر، پدر و اولاد، «أولی الناس بمیراثه» است و سپس از طبقه دوم که برادران و اجداد باشد. چرا شما به ولد اکبر تفسیر می کنید، اگر گفته بود: «اکثرالناس نصیباً» حق با شما بود، ولی می گوید آنکه به میراثش اولی است، او مقدم است،طبقه اولی چه کسانی هستند؟ الأولاد و الأبوان، این طبقه اول است، این طبقه أولی الناس بمیراثه من الطبقه الثانیه که اخوان و اجداد باشد،

طبقه ثانیه أولی من الطبقه الثالثه که در حقیقت اعمام و اخوال و عمّات باشد، اکثر الناس نصیباً نگفته، بلکه گفته:« أولی الناس بمیراثه ». شما اولویت را به معنای اکثریت گرفتید، این همان است:« من له الغنم فعلیه الغرم»، این طبقه اول که میراث را می برند، باید جریمه اش نیز آنان بکشند،نمی گوید بر اینکه اکثر می برد، تمام بحث ما با ایشان این است، اما فرقی که ایشان گذاشت، آن فرق هم صحیح نیست، این دو عبارت یکی است، أولی الناس بمیراثه، لأجل الوشیجه،یعنی همان رحم، لأجل ارتباط رحمی، أولی الناس بالجنازه،یعنی اولی از نظر رحم، گاهی می گویند:« اولی الناس بمیراثه»، گاهی می گویند:« أولی الناس بالجنازه»، یعنی آنکه رابطه نزدیک دارد، او اولی است،پدر با پسر رابطه نزدیک دارند، یا مثلاً دو برادر رابطه نزدیکتری دارند، هردو یکی است. بلی، در آنجا کلمه ی میراث گفته، در اینجا کلمه ی جنازه نگفته، ولی هردو اشاره به این است که آنکس به این میت رابطه رحمی نزدیکتری دارد، «من کان أقربهم رحماً فهو أولی»،پدر و پسر هردو یکی هستند. مرحوم آیه الله خوئی به این مطلب توجه پیدا کرده که ممکن است: « أولی الناس بمیراثه» متعدد باشد، به قرینه ای که خود جناب حفص البختری عرض می کند که: یابن رسول الله! اگر مرد نبود، زنها می توانند؟ حضرت فرمود زنها نمی توانند، پس از اینجا می فهمیم که «أولی الناس بمیراثه» لازم نیست یکی باشد، بلکه ممکن است متعدد باشد، به دلیل اینکه خودش سوال کرده. ایشان درجواب می فرماید: جناب حفص خوب نفهمیده، ما دنبال فهم حفص نیستیم، جناب «حفص» در اینجا کلام امام را خوب نفهمیده، ما کلام امام را حجت می دانیم که نقل کردیم، اما فهم او برای ما حجت نیست. خلاصه اینکه آیه الله خوئی معتقد است که:« أولی الناس بمیراثه» همان ولد اکبر است، دلیلی که می آورد می گوید:« أولی الناس بمیراثه» نتیجه اش «اکثرهم نصیباً» است و ولد اکبر اکثرهم نصیباً است، اما از پدر روشن تر، از مادر بیشتر، علاوه براینکه سهمش زیادتر است،حبوه را هم می برد. آنگاه ایشان متوجه می شود که در باب جنازه هم این مسئله است، یعنی آنجا هم کلمه ی أولی آمده، ایشان می گوید فرق دارد، آنجا اولی الناس بمیراثه است، اینجا اولی الناس بالجنازه است، اینجا میزان کثرت میراث است، ولی در آنجا میزان اقربهم رحماً است، اقربهم رحماً ممکن است متعدد باشد،هم پدر و هم پسر، خلاصه فرق است بین اینکه بگوییم اکثرهم نصیباً و بگوییم اقربهم رحماً، اولی یکی است، اما اقربهم رحماً ممکن است متعدد باشد،یعنی پدر و پسر. بعد ایشان متوجه می شود که راوی خودش تعدد فهمیده، می گوید اگر پسر نباشد چطور؟ آیا زن می تواند؟ می گوید: نه، ایشان می گوید فهم راوی برای ما حجت نیست، اگر دقت می کرد،این سوال را نمی کرد، حالا که این سوال را کرده، برای ما حجت نیست،این حاصل فرمایش این مرد بزرگ (آیه الله خوئی) بود. اشکال استاد سبحانی بر گفتار آیه الله خوئی ما به ایشان عرض می کنیم فرق است بین اینکه بگوید:« أولی الناس بمیراثه» و بین اینکه بگوید:« أکثرهم نصیباً» این دو عبارت با همدیگر فرق دارد، «أولی الناس بمیراثه» آنکه در طبقه اول قرار دارد، اولی از طبقه دوم است، طبقه دوم هم اولی از طبقه سوم است. این لازم نیست که فرد واحد باشد. اولاً، أولی الناس گفته، نه أکثرهم. ثانیاً، عین این تعبیر در جنازه آمده،شما نباید فرق بگذارید و بگویید میزان در اینجا کثرت ارث است، در آنجا میزان رابطه رحمی است، بلکه در هردو رابطه رحمی است، هم آنجا و هم اینجا، نه اینکه در آنجا رابطه اکثرهم نصیباً است، اینجا رابطه اقربهم رحیماً باشد. ثالثاً،اگر میزان اکثرهم نصیباً باشد، باید در خیلی از جاها قضا کنیم، کجا؟ اگر طرف مرده، ولی ولد اکبر ندارد، دوتا برادر دارد، هردو برادر مساوی می برند، باید بگوییم در اینجا اصلاً کسی قضا نکند، چون بنا باشد که اکثرهم نصیباً باشد و اکثرهم نصیباً منحصر به ولد اکبر است، پس اگر دو برادر باشد، نباید قضا کند. ثانیاً، اگر دو برادر دارد که ابوینی، و دیگر امی است، پس باید بگوییم برادر ابوینی مقدم بر برادر امی است، چون برادر ابوینی دو ثلث می برد، آن یک ثلث می برد،آیا ایشان حاضر است که یک چنین فتوایی را بدهد؟ اگر بگوییم منحصر به ولد اکبر است، اصلاً نباید قضا نکنیم، چرا؟ چون دو برادر هستند هردو ابوینی، اینها نصیب شان یکی است، پس

باید قضا نکند، یا اگر یکی ابوینی و دیگر امی است، ابوینی قضا دارد و امی ندارد،و حال آنکه این فتاوا را نمی شود گفت. بیان استاد سبحانی بنابراین، ما نتوانستیم فتوای مرحوم آقای خوئی را که مشهور است از این راه درست کنیم،من از راه دیگر درست کردم و آن این است که فتوای مشهور چهارده قرن بر ولد اکبر بوده، معلوم می شود که در دست آنان یک نص و روایتی بوده، شهرتی بوده که اینها فتوا داده اند، چون اگر مبنای فتوای شان این روایات باشد،در این روایات که ولد اکبر نیامده،فتوای مشهور را ما حجت می دانیم و می گوییم کشف از این می کند که یا قرینه منفصله در کار بوده که این اولی الناس بمیراثه را تفسیر کرده به ولد اکبر. یا از این راه پیش می آییم، یا آن روایت صفار را می گیریم، یعنی روایت صفّار هم می تواند برای ما شاهد باشد. صحیحه الصفّار، قال: کتبت إلی الأخیر- مراد از اخیر، امام عسکری است- (علیه السلام)، رجل مات و علیه قضاء من شهر رمضان عشره أیام وله ولیّان، هل یجوز لهما أن یقضیا عنه جمیعاً،خمسه أیام أحد الولیین و خمسه أیام الآخر؟« فوقّع علیه السلام:«یقضی عنه أکبر ولییه عشره أیام ولاءً، إن شاء الله» (۹) اگر بگوییم مراد از «ولیان» دو پسر است، حضرت می فرماید اکبر ولیین باید قضا کند. البته به شرط اینکه بگوییم مراد از «ولیان» دوتا پسر است، اما اگر بگوییم مراد از «ولیان» پدر و پسر است،در این فرض شاهد نیست. پس ما فتوای مشهور را انتخاب کردیم، منتها نه از آن طریقی که مرحوم خوئی پیش آمده، بلکه شهرت فتوایی را قرینه را گرفتیم تا معلوم بشود قرینه منفصله بوده که این «أولی الناس» را تفسیر کرده اند به ولد اکبر، دیگری هم روایت صفّار است که اکبر می گوید. البته به شرط اینکه مراد از ولیان در این روایت، دوتا پسر باشد. بحث جلسه آینده این است که طرف مرده، پسر حاضر به خواندن نیست، آیا بر ورثه لازم است که از ارث اجیر بگیرند یا نه؟

ص: ۱۲۶

مراد از قاضی چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از قاضی چه کسی است؟ فرعی را که مرحوم سید عنوان نکرده و ما در اینجا عنوان کردیم این است که فرض کنید کسی فوت شده و حال آنکه فرزندی ندارد تا نماز او را قضا کند، آیا بر ورثه واجب است که (از صلب مال) کسی را اجیر بگیرد تا نماز های قضای پدر را بخواند یا واجب نیست؟ از نظر اخلاقی که جای بحث نیست که واقعاً فرزندانی که می دانند پدر شان نماز قضا بر گردنش است، از آن ترکه چیزی را خرج کنند و کسی را اجیر کنند تا نمازهای قضای پدر را بخوانند. ولی بحث در مسئله اخلاقی نیست، بلکه بحث در مسئله ی شرعی است،آیا شرعاً واجب است که ورثه از ترکه پدر مبلغی را تخصیص بدهند برای قضای نماز های پدر؟ اقوال مسأله برخی می گویند واجب است. چرا؟ چون این از قبیل دین است، قرآن می فرماید: «مِن بَعْدِ وَصِیَّهٍ یُوصِی بِهَا أَوْ دَیْنٍ» (۱) همیشه ترکه را باید بعد از دین تقسیم کرد، این در حقیقت بدهی است حتی در روایت خثعمیه هم که خواندیم که طرف خدمت رسول خدا رسید، حضرت فرمود :«دین الله احق بالقضاء». البته ما این مسئله را یکبار در کتاب حج بحث کردیم، مرحوم سید هم در کتاب حج مطرح کرده. دیدگاه استاد سبحانی ما معتقدیم که فرق است بین حج و بین نماز قضا، در حج حتماً باید ورثه مبلغی را اختصاص بدهند تا یک نفر از طرف میت (که حج بر گردنش است)،حج برود. چرا؟ چون حج یک عبادت مالی و عبادی است،اصلاً قوام حج به مال است،

یعنی اگر کسی بخواهد از طرف پدرِ این آدم مکه برود، این مرکب است از عبادت صرف مال، باید گذرنامه بگیرد و سایر مقدمات را انجام بدهد ولذا در حج روایت داریم. اما در غیر حج مانند نماز، معلوم نیست که به نماز بگویند دین است، البته دین است، اما دین به معنای اعم است نه دین به معنای اخص. اگر آیه می فرماید «مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَا أَوْ دَيْنٍ» (۲) دین عرفی را می گوید، مثلاً این بنده خدا که فوت کرده به فلان آدم بدهکار است یا فرش برای خانه اش خریده بدهکار است، اما این مسائل عبادی را دین نمی گویند، البته دین به معنای اعم است،اما دین به معنای اخص نیست، روایت ختعمیه می گوید دین است، اما آن آیه که می فرماید:«مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَا أَوْ دَيْنٍ» ، دین اعم را نمی گوید، عرفاً می گوید بدهکار هست. بنابراین، فتوا دادن در این زمینه مشکل است. اگر کسی بگوید در حج چه می گویید؟ می گوییم حج جنبه استثنائی دارد، در عین حالی که دین اعم است،دین عرفی هم است، چو قوامش با پول است، اگر پولی در کار نباشد،طرف نمی تواند حج برود. ولی در عین حال ورثه اخلاقاً باید ذمه پدر را از آتش دوزخ آزاد کنند. المسأله الأولی:إنّما یجب علی الولی قضاء ما فات من الأبوین من صلاه نفسهما، فلا یجب علیه ما وجب علیهما بالاستیجار، أو علی الأب من صلاه أبویه من جهه کونه ولیّاً. فروع مسأله باید توجه داشتت که ما در این مسئله دوتا فرع داریم. فرع اول فرع اول این است که پدر ما نمازهای خودش را خوانده، ولی یکسال نماز استیجاری گرفته، ولی قبل از آنکه بخواند فوت کرده، آیا فرزند باید این نماز پدر را هم باید بخواند یا نه؟ چون نماز خودش نیست، بلکه نماز دیگری است،منتها بر عهده اش است. فرع دوم پدری است که نماز های پدرش را نخوانده،که جد ولی باشد، مثلاً جناب زید (که ولی است) پدری دارد بنام عمرو، که این عمرو نماز پدرش که بکر باشد نخوانده، آیا زید باید نماز جدِّ خودش را بخواند یا نه؟ پس در این مسئله دو فرع مطرح است، جامع این است که این نماز ها نماز پدر نیست، یا نماز استیجاری است یا نماز پدرش است، یعنی نماز خودش نیست. دیدگاه استاد سبحانی نسبت به فرع اول ما عرض می کنیم که هیچکدام از اینها بر ولی (که زید باشد) واجب نیست، اما اولی خلاف روایت است، چون تعبیر روایات ما عبارت بود:«علیه صلاه»، معنایش این است که نماز خودش است نه نماز دیگری، یا «علیه دین من شهر رمضان»، یعنی خودش روزه را خورده، یا «أدرکه الموت»، تمام روایات ما ناظر به این است که این صلات و صوم، شخصاً مال خودش باشد،خرج اولی، اولی که نماز استیجار است. اما فرع دومی که «پدرِ من » نمازهای پدرش را نخوانده، این هم بیاید گردن گیر نوه بشود، این هم بعید است. چرا؟ زیرا روایات از این دوتا منصرف است، سه روایت داشتیم، یکی روایت ابی بصیر بود، روایت دیگری بود، اگر همه این روایات را ملاحظه کنیم مانند«علیه صلاه و صیام»، یا می گوید در ماه رمضان روزه اش را خورده، موفق به گرفتن نشده، همه را اگر ملاحظه کنیم از این دوتا فرد منصرف است، «لو شک الأصل البرائه» چون شک در تکلیف است و مجرای برائت. المسأله الثانیه: لا یجب علی ولد الولد القضاء عن المیت إذا کان هو الأکبر حال الموت و إن کان أحوط، خصوصاً إذا لم یکن للمیت ولد. فروع مسأله در این مسئله دوتا فرع است: فرع اول فرع اول این است که کسی فوت کرده و پسرِ بزرگی هم داشت، آنهم فوت کرده،ولی یک نوه ی پسری دارد که عرب به نوه پسری می گویند: حفید، سبط به نوه دختری می گویند، یک کسی فوت کرده که پسرِ بزرگش قبلاً فوت کرده، اما نوه اش باقی است، اتفاقاً سن نوه بزرگتر از پسر دیگری است که در قید حیات است،آیا حفید مقدم است یا نه؟ عرض می کنیم که نه، چرا؟چون قانون کلی این بود که اولی بالمیراث باشد و ما آن را تفسیر کردیم به ولد اکبر، نوه که ولد اکبر نیست،هر چند «ولد الولد ولد»،اما نه در رتبه او، ولذا این ولد الولد حتی یک قران هم از آن میت ارث نمی برد، تما ارث ها می رسد به همین ولد، در واقع عمو کوچک است،برادر زاده سنش زیادتر است، گاهی برادر زاده سنش بالاست، عمو سنش کمتر است، با وجود عمو، نوبت به پسر برادر (که نسبت به میت نوه محسوب می شد) نمی رسد. البته سید می خواهد احتیاط کند، ظاهراً برای احتیاط منعی نیست، چرا؟

چون خود شما گفتید:« الأولی بالمیراث» اینکه اولی بالمیراث نیست، فلذا یک قران هم ارث نمی برد بلکه تمام ارث می رسد به پسر دیگرش. فرع دوم فرض کنید این آقا مرده، هر چه دارد دختر است، فقط پسر همین نوه اش است، می فرماید اینجا بهتر است احتیاط کنیم و بگوییم این نوه پسر اکبر اولادش است،این بخواند.چرا؟ چون اصلاً ولد اکبر در کار نیست، احتیاط یک مسئله ای است و الا هیچ نوع دلیلی ما در اینجا نداریم. شرح مطلب إذا کان للمیت ولد صلبیّ- که سنش کم است، مثلاً بیست ساله است- وله حفید ولکن الحفید أکبر من ولده، فهل یجب القضاء علی الحفید أو یجب علی الولد الصلبیّ؟ الظاهر هو الثانی لأنّ الموضوع-لوجوب القضاء- هو الأولی بالمیراث، والولد الصلبیّ أولی من الحفید. چون آقایان می گویند «ولد» حاجب از ولد الولد است. و علی هذا فالضمیر فی قول المصنّف«هو الأکبر» یرجع إلی ولد الولد. نعم لو فرضنا أنّه لم یکن للمیّت ولد صلبیّ أصلاً بل إنحصر ولده علی ولد الولد، فلا بأس بالاحتیاط لأنّه أولی بمیراثه. بیان صاحب جواهر و فی الجواهر: و ولد الولد ولد، فیتعلق به القضاء مع کونه أکبر- مثلاً نوه چهل ساله است، پسر هم بیست ساله،- أو لیس غیره- یا غیر از این بچه، بچه دیگری ندارد که شق دوم باشد- إلّا أنّه لا یخلو من إشکال بل لعلّ الأقوی خلافه للأصل بعد انسیاق غیره. (۳) البته من جایی را فرض کردم که دختر دارد و الا اگر هیچ اولادی نداشته باشد،قهراً نوه و حفید باید همه ارث را ببرد و قضای جد هم برایش واجب است. فقوله:« مع کونه أکبر» إشاره إلی نفس المسأله، و قوله:« أو لیس غیره» إشاره إلی الصوره التی احتاط فیها المصنّف. وجهه أنّ الموضوع هو الأولی بالمیراث و المفروض أنه توفی بعد موت أحد أبویه و الباقی لم یکن داخلاً تحت هذا العنوان حین موت الأب فلا یجب علیه. المسأله مبنیه علی أن الموضوع هل هو تعلق القضاء بذمه الولی حین الموت أو أن الموضوع أعم من ذلک و إن لم تکن ذمه الولی مشغوله حین الموت؟ و بما أنه لا دلیل علی الأول فیشمله عموم قوله:« یقضی عنه أولی الناس بمیراثه». المسأله الثالثه: إذا مات اکبر الذکور بعد أحد أبویه لا یجب علی غیره من أخوته الأکبر فالأکبر. کسی فوت کرده و سه پسر هم دارد، اتفاقاً ولد اکبر قبل از آنکه نماز پدر را بخواند فوت کرد، آیا واجب است که دومی و سومی قضای پدر را بخوانند یا نه؟ می فرماید: نه، چرا؟زیرا «مات الأب» و حال آنکه قضا متعلق شد به ذمه ولد اکبر، اما اینکه ولد اکبر موفق به قضا نشد، آن یک مسئله دیگری است نه اینکه بعد از فوت ولد اکبر، بر ولد وسط واجب باشد. چرا؟ زیرا «مات الأب» و حال آنکه قضا متعلق شد به ذمه اولی (ولد اکبر)، اما اینکه او موفق به قضا نشد، آن یک مسئله دیگری می باشد، اما اینکه وجوب بعد از ولد اکبر، بر گردن دومی (ولد اوسط) و سومی بیفتد،دلیل می خواهد:« و إذا شک فالأصل البرائه». چرا أحد الأبوین گفت؟ چون مادر را هم احتیاطاً آورده است. المسأله الرابعه: لا یعتبر فی الولی أن یکون بالغاً عاقلاً عند الموت،الخ. فرض کنید پدری، فوت کرده و حال آنکه ولد اکبرش چهارده ساله است، ولد اوسط هم دوازده سالش است، آیا این تکلیف (وجوب قضای پدر) بر ولد اکبر چهارده ساله متعلق می شود یا نه؟ آیا شرط است که موقع فوت پدر باید ولی بالغ باشد تا وجوب قضا بر او تعلق بگیرد یا اگر بالغ هم نباشد، تکلیف گردنش را می گیرد؟ اقوال مسأله در اینجا دو قول است که هر کدام مبنای خاص خودش را دارد، آیا این تکلیف جنبه وضعی دارد یا جنبه تکلیفی دارد؟ ۱- اگر بگوییم جنبه وضعی دارد، در وضعی بلوغ شرط نیست،حتی دامن مجنون را هم می گیرد، فرض کنید که این پسر موقع فوت پدر غیر بالغ یا مجنون بود، و لی بعداً بلغ أو صار عاقلاً ، اگر بگوییم جنبه وضعی دارد،دیگر بلوغ و عقل شرط نیست ولذا بچه اگر شیشه کسی را بشکند، جنبه تکلیفی ندارد، اما جنبه وضعی دارد، یعنی بعد از بلوغ باید پول شیشه را بدهد. اگر بگوییم جنبه وضعی دارد مانند علی الید ما أخذت حتّی تؤدّی، من أتلف مال الغیر فهو له ضامن، و لو این بچه موقع فوت پدر نابالغ باشد یا موقع فوت پدر مجنون باشد، اما بعداً بلغ أو صار عاقلاً ، باید انجام بدهد. ۲- اما اگر بگوییم جنبه تکلیفی دارد و در واقع جزء احکام خمسه است،در این فرض بچه نابالغ قابل خطاب نیست و هکذا بچه مجنون قابل خطاب نیست، اصلاً اینها را نمی گیرد.حتی

اگر بعداً «صاروا بالغين أو صاروا عاقلين»، باز بر آنان تکليف نيست. حال بايد از ميان اين دو مبنا کدام يکی را انتخاب کنيم؟ ديدگاه صاحب عروه مرحوم سيد می فرمايد من اولی را انتخاب می کنم، يعنی لازم نيست که حين فوت پدر، بچه بالغ باشد يا عاقل باشد حتی اگر بالغ نباشد يا بالغ باشد ولی عاقل نباشد، ولی بعداً اگر جامع الشرائط شد،بايد دين پدر را ادا کند. چرا؟ لأنّهما أولی بالميراث. چون اين دو نفر اولی بالميراث هستند، زيرا نابالغ بود و شد بالغ. مجنون بود و شد عاقل، قهراً بايد قضای نماز های فوت شده پدر را قضا کند، و الا اگر بگوييم جنبه تکليفی دارد،در فقه گير می کنيم چون آقايان می گويند مجنون يا بچه و صبی ضامن است، منتها خطاب تکليفی ندارد، بلکه خطاب وضعی دارد، اما صبی صبر می کند بعد از آنکه بالغ شده از او می گيرند، اما المجنون وليش از اموال مجنون به طرف می پردازد. متن عبارت لا يعتبر فی الولی أن يکون بالغاً عاقلاً عند الموت، فيجب علی الطفل إذا يبلغ، و علی المجنون إذا عقل. و إذا مات غير بالغ قبل البلوغ أو المجنون قبل الإفاقه لا يجب علی الأکبر بعدهما. اما اگر ولد اکبر قبل از بلوغ بميرد يا قبل اينکه عاقل بشود بميرد، آيا به بچه دوم می رسد يا نه؟ نمی رسد. چرا؟ چون از اول تکليف روی اين دو نفر آمد، اما اينکه تکليف متوجه برادر ديگر بشود دليل می خواهد و مادليل نداريم ولذا اگر شک کنيم، اصل برائت جاری می شود. خلاصه تکليف از اول متوجه اين دو نفر شد و اين دو نفر موفق به بقا نشدند و مردند، تکليف را برداشتن از روی اين دو نفر، و روی فرد ديگر نهادن دليل می خواهد.

ص: ۱۲۷

مراد از قاضی چه کسی است؟ کتاب الحدود و التعزيرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از قاضی چه کسی است؟ مسئله چهارم دوتا فرع داشت که يک فرعش را خوانديم، ولی فرع دومش باقی ماند، برای تکميل مطلب، مجدداً هردو فرع را بحث می کنيم. فرع اول فرع اول اين است که هرگاه کسی فوت کند در حالی که ولد اکبرش حين الموت صغير و غير بالغ است و يا مجنون. به بيان ديگر يا فقد مقتضی است يا وجود مانع، ولی بعداً مقتضی تمام شد، يعنی بچه بالغ شد، در حالی که در موقع فوت پدر نابالغ بود، يا خداوند منان لطف کرد، جنون اين آدم بر طرف شد، آيا مکلف به قضای ولی است يا نه؟ اين بستگی دارد به اينکه موضوع چيست؟ اگر موضوع اين باشد که حين موت الأب اين بچه مکلف به قضا باشد، مسلماً در اينجا اين آدم تکليف ندارد. چرا؟ چون حين موت الوالد يا فقد مقتضی بود يا وجود مانع؟ امااگر بگوييم ميزان حين الموت نيست،بلکه ميزان اين است آنکس که اولی به ميراث است، او بايد قضا کند، هر چند در حال موت والد، فقد مقتضی بوده يا وجود مانع، ولی بعداً مقتضی آمده و مانع هم بر طرف شده. خلاصه بستگی دارد که استظهار شما از ادله چه باشد؟ هل الموضوع کونه مکلّفاً بالقضاء حين الموت؟ اين مکلف نبوده، اما اگر بگوييم در صبی اين مسائل نيست،يعنی «کونه مکلّفاً حين الموت» لازم نيست، آن اين است که اگر «أولی بالميراث» باشد و بعداً شرائط جمع بشود، بايد قضا کند، يعنی حتماً بايد اين بچه قضا کند، چرا؟ چون از يک طرف »أولی بالميراث» است و از طرف ديگر مقتضی هم تمام است و مانع هم مرتفع. آقايان قسم دوم را می پذيرند و می گويند دومی است، ميزان کونه مکلّفاً حين الموت نيست، کونه قادراً علی القضا و لو فی وقت من الأوقات. ديدگاه استاد سبحانی «علی الظاهر» بايد همين دومی را بگيريم،چرا؟ اخذاً بالملاک، أولی بالميراث ميزان است،اين آدم چون اولی بالميراث است، بعداً که بالغ شد و رفع جنون شد، «من له الغنم فعليه

الغرم» فلـذا بایـد نمـاز پـدر را قضـا کنـد. البتـه این دلیـل یـک دلیـل قطعی نیست،ولی می شـود اسـتظهار کرد که همین مطلب است،در واقع میزان اولی نیست، چرا؟ در صبی اتفاقاً همین را می گوینـد، صبی اگر مال مردم را تلف کند، حین الصبا مکلف نیست،اما بعد البلوغ مکلف است،من أتلف مال الغیر حین الصبا نمی گیرد،اما بعد الصبا می گیرد. فرع دوم فرع دوم این است که اگر بچه نابـالغ که بچه اول پـدر است، قبـل البلوغ مرد و از دنیـا رفت،آیا بچه دیگر جانشـین او می شود یا جانشـین او نمی شود؟ جانشـین او نخواهـد شد. چرا؟ به جهت اینکه پدر مات و این بچه دوم لم یشـتغل بقضاء صـلاه الوالد، استصـحاب برائت سـابق می کنیم، حالا که این پسـر قبل البلوغ مرد یا فرض کنیم مجنون قبل الافاقه فوت کرد (و لو مجنون بیست ساله) شک در تکلیف است که آیا این بچه دوم،مکلف به قضا شـد یا نه؟ استصـحاب عـدم وجوب در اینجا حاکم است. المسأله الخامسه: إذا کـان أحـد الأولاـد أکبر بالسّن و الآخر بالبلوغ، فالولی هو الأول. هر گاه «میت » چنـد اولاد داشـته باشـد که یکی از آنها از نظر سنی اکبر از بقیه است،ولی دومی از نظر بلوغ اکبر است، یعنی زودتر از ولد اکبر سنّاً بالغ شده، آیا اکبر سنّاً مقدم است یا بالغ مقدم است؟ فرض کنید دوتا برادر هسـتند که پدر و مادر شان هم یکی است، ولی ولد اکبر یک کمی دیرتر بالغ شده، اما ولد اصـغر زودتر بالغ شـده، خلاصه ولد اکبر از نظر بلوغ عقب است، اما و لد اصـغر از نظر بلوغ جلوتر می باشد، آیا میزان اکبریت است یا میزان بلوغ؟ اختلاف نظر صاحب جواهر با شـیخ انصاری مرحوم شـیخ انصاری با صاحب جواهر اختلاف دارنـد، شـیخ انصاری می گوید بالغ مقدم است،یعنی عرفاً بالغ را اکبر اولاد می شمارند،به قول سعدی، بزرگی به عقل است نه به سال. شیخ انصـاری می گویـد از نظر من اسـبق بلوغاً مقـدم است بر اکبر سنّاً، اما صاحب جواهر عکس فرمایش شـیخ انصاری را انتخاب نموده و گفته اکبر سنّاً بر اسبق بلوغاً مقدم است. دیدگاه صاحب عروه إذا کان أحد الأولاد أکبر بالسّن و الآخر بالبلوغ، فالولی هو الأول. مرحوم سید (صاحب عروه) همان نظر صاحب جواهر را گرفته و فرموده اکبر سنّاً مقدم است. ولی شـیخ انصاری در کتاب رسائل الفقهیه می فرماید بلوغ مقدم است. دیدگاه اسـتاد سبحانی ظاهراً حق با شیخ باشد،جنبه عرفی در اینجا همان اسبق بلوغاً است، البته به شـرط اینکه بلوغ شان فاصله چشم گیری داشـته باشـد. چون در روایات اکبر سنّاً نداریم، صاحب جواهر و مرحوم سـید تصور کرده انـد که در روایـات اکبر سنّاً داریم، بلکه اولی بـالمیراث داشتیم. بلی، أولی بالمیراث را بر اکبر منطبق کرده انـد نه اینکه کلمه ی اکبر در روایات آمده باشد، در روایات أولی بالمیراث آمده است نه اکبر سنّاً. منتها علمای ما أولی بـالمیراث را بر ولـد اکبر منطبق کرده انـد و الاـ کلمه ی اکبر در روایات ما نیامـده است. مخصوصاً اینکه در بعضـی از روایاتماننـد روایت ابی بصـیر آمـده که:« أفضـل أهـل بیته»، اگر کلمه ی افضـل را معیار قرار بـدهیم،مسلماً اسبق بلوغاً مقـدم است. خلاـصه به نظر من، نظریه شـیخ انصـاری بر نظریه صاحب جواهر مقـدم است و مرحوم سـید هم تحت تاثیر صاحب جواهر قرار گرفته اند. در هر صورت ما در روایات اکبر سنّاً نداشـیم، بلکه أولی بالمیراث داشتیم و أولی بالمیراث هم بسـتگی دارد که آیا اکبر را مقدم کنیم یا اقدم بلوغاً را؟ روایت ابی بصیر که می فرماید: «افضل أهل بیته» موید حرف ما می باشد. المسأله السادسه: لاـ یعتـبر فی الـولی کـونه وارثـاً، فیجب علی الممنوع من الإـرث بالقتـل أو الرق أو الکفر. اگر پـدری بمیرد و حـال آنکه فرزند بزرگش قاتل پـدر است یا فرزنـد بزرگش رق و یا کافر است، آیا قضای پدر بر گردن این فرزند است یا نه؟ آقایان می گویند مسئله مبنی بر این است که آیـا اولویت فعلی شـرط است یـا اولویت بـالقوه، أولی بالمیراث أولی بالقضاء، اولویت فعلی را می گوییـد یا أولویت بالقوه را؟ اگر بگویید اولویت بالفعل، اینها اولویت بالفعل ندارند، چون یا قاتل است، یا رق است و یا کافر؟ امـا اگر بگوییم اولویت بـالقوه، طبع اولیه،بچه بزرگ منهـای این عوارض (من أنّه قاتل، أو رق أو کافر) حتماً بایـد بگوییم اینها هم قضـا کننـد. دیـدگاه اسـتاد سـبحانی ولی من قول اول را انتخـاب می کنیم،منهـای این اصـطلاح که بگوییم اولویت بالفعل، أولویت بـالقوه، اینهـا این اولویت را دارنـد، منهای این اصـطلاحات، بلکه بنا شـد که: «أولی بالمیراث» باشـد، یعنی یک چیزی

گیرش بیاید، در مقابل اینکه یک چیزی گیرش می آید، می گویند پس نماز قضای پدر را هم بخوان، شما که این آدم را از اصل ارث محروم کردید تا چه رسد به حبوه، در عین حال بگوییم قضای پدر را بخوان،این عرفیت ندارد. من ادعای انصراف می کنم و می گوید ادله قضای ولد از این موارد منصرف است تا چه رسد به اینکه رق است، بالفرض هم بخواند، اجازه مولا می خواهد تا چه رسد که کافر باشد که اصلاً نماز خودش قبول نیست. المسأله السابعه: إذا کان الأکبر خنثی مشکلاً فالولی غیره من الذکور، و إن کان أصغر، و لو انحصر فی الخنثی لم یجب علیه. فروع مسأله هفتم این مسئله دو فرع دارد، ولی ما فرع دوم را جلو می اندازیم. بررسی فرع دوم فرع دوم این است که مردی فوت کرده و از دنیا رفته، یک بچه هم بیشتر ندارد که آن هم خنثای مشکل است، یعنی نمی دانیم که مرد است یا زن، ذکر است یا أنثی؟ اگر واقعاً واحد باشد، مسلماً در اینجا شک در مصداق و شک درموضوع است و شک در تکلیف است، به این معنی نمی دانیم که این ذکر است تا واجب باشد یا انثی است تا واجب نباشد، شک درتکلیف است و مبدأش هم شبهه موضوعیه است، چنانچه در اصول خواندی شبهه بدویه، چهار تا منشأ دارد: الف: فقد النّص. ب: تعارض النّصین. ج: إجمال النّص. د:شبهه موضوعیه. فرع دوم شبهه موضوعیه است که آیا بر این واجب است یا نه. چرا؟ شک در تکلیف است و ناشی از شبهه موضوعیه، دومی روشن است. «إنّما الکلام» در اولی است، مثلاً این شخص دوتا بچه دارد،اکبرش خنثی است، اما اصغرش ذکر است نه خنثی، آیا بر خنثی واجب است یا واجب نیست، یا بر عهده ولد اصغر است یا نه؟ آقایان در اینجا می گویند طبق قاعده بر هیچکدام واجب نیست، اما الخنثی شک در موضوع است،که اصلاً ذکر است یا ذکر نیست، أما الولد الثانی، آنهم شک در کبر است که آیا این اکبر است یا اکبر نیست؟ اگر واقعاً خنثی ذکر باشد، بر این آدم (ولد اصغر) واجب نیست. پس هردو شبهه موضوعیه است. چرا؟ اما الخنثی شک در ذکوریتش است، اما الثانی هر چند ذکر است، اما شک در توجه تکلیف است. اگر خنثی ذکر باشد، بر این دیگری (ولد اصغر) تکلیف نیست،اما اگر انثی باشد، براین تکلیف است. بنابراین، نسبت به هردو برائت جاری می کنند. مثال مثلاً زیر جامه ای بین دو نفر مشترک است و در آن منی دیده شد، هم این آدم اصاله الطهاره جاری می کند و هم آن دیگری اصاله الطهاره جاری می نماید و حال آنکه علم اجمالی داریم که یکی از این اصاله الطهاره ها دروغ است، بالأخره این زیر جامه مشترک است یا این یکی احتلام پیدا کرده یا آن دیگری، ولی مع الوصف می گویند این علم اجمالی منجز نیست. چرا؟ زیرا هر کدام تکلیف مستقل دارند، من مستقل هستم،علم اجمالی که یا من جنب هستم یا شما، این منجز نیست، و هکذا علم اجمالی او که یا من جنبم هستم یا خودش، باز هم منجز نیست، هر دو برائت جاری می کنند، اینجا هم از این قبیل است،خنثی می گوید من شک دارم که ذکر هستم یا انثی؟ مذکر هم شک می کند که من ولد اکبر هستم یا اکبر نیستم؟ نسبت به هردو برائت جاری می کنیم، پدر در اینجا مرده بدون اینکه کسی نمازش را قضا کند. احتمال ولی در اینجا یک احتمالی وجود دارد و آن این است که اگر شما بگویید این خنثی «بلغ قبل موت الوالد»، یک موقع «بلغ بعد موت الوالد»، بگوییم در اولی قضا واجب نیست، ولی در دومی قضا بر خنثی واجب است، یعنی فرق بگذاریم بین بلوغ الخنثی قبل موت الوالد، در اینجا بگوییم قضا واجب نیست،و بین بلوغ الانثی بعد موت الوالد و بگوییم در اینجا قضا لازم است. وجه احتمال وجهش این است که در اولی در حالی که پدر زنده بود، خنثی بالغ شد،علم اجمالی منجز شد که این خنثی باید جمع کند بین تکالیف رجال و تکالیف نساء، بیش از این اطراف علم اجمالی نیست،اطراف علم اجمالی همین است که باید جمع کند بین تکالیف رجال و تکالیف نساء، بعداً که پدر می میرد، شک در تکلیف است که آیا قضای پدر متوجه این شد یا نه؟ چون علم اجمالی اول منجز شد، فلذا احتمال تکلیف به درد نمی خورد. آقایان می گویند اگر علم اجمالی منجز شد، علم اجمالی بعدی موثر نیست. مثال فرض کنید دوتا اناء داریم، یکی از آنها نجس بود، منتها نمی دانیم که کدام یکی نجس است،بینه قائم شد که اناء سمت راست نجس است، علم

اجمالی منحل شد، بعد علم اجمالی پیدا می کنیم که یک قطره خونی یا در این اناء سمت چپ افتاد یا در اناء سمت راست.این علم اجمالی منجز نیست، چرا؟ چون «یشترط فی تنجیز علم الاجمالی أن یکون منجّزاً علی کلّ تقدیر» و حال آنکه در اینجا علی کلّ تقدیر منجز نیست،اگر در اناء سمت راست بیفتد اثر ندارد، اما اگر در آن بیفتد اثر دارد،علم اجمالی باید علی کل تقدیر منجز باشد نه اینکه در یک صورت منجز باشد و در صورت دیگر منجز نباشد، «بیّنه» گفت این نجس است، بعداً علم اجمالی پیدا کردی، این منجز نیست.چرا؟ چون علی فرض منجز است،اگر در آن بیفتد، اما اگر در این بیفتد منجز نیست، اگر واقعاً این خنثی قبل از فوت «پدر» بالغ باشد، دایره علم اجمالی محدود است، آن کدام است؟ جمع کند بین تکالیف رجال و نساء. اما قضای نماز پدر، این دیگر بر گردنش نمی آید، اما اگر بلوغش بعد فوت پدر باشد،قضای پدر هم توی این دایره می افتد، چون علم اجمالی دارد یا باید جمع کند بین تکالیف زن و مرد و قضای پدر. باید روی این تفصیل مطالعه بشود.

ص: ۱۲۸

هرگاه ولد اکبر خنثای مشکله باشد، قضای نماز پدر بر چه کسی واجب است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه ولد اکبر خنثای مشکله باشد، قضای نماز پدر بر چه کسی واجب است؟ شخصی دوتا بچه دارد که بزرگش خنثی است و کوچکش ولد ذکر، قضا بر گردن کدام یکی از این دوتاست؟ دیدگاه مشهورِ فقها آقایان می گویند قضا گردن گیر هیچکدام شان نیست. اما خنثی بر گردنش قضا نیست، چون شک در موضوع است، زیرا نمی دانیم که: أنّه ذکر أولا؟ اما دومی،نسبت به دومی هم شک در موضوع است، چون نمی دانیم که: أنّه أکبر أو لیس بأکبر؟ پس هیچکدام شان تکلیف ندارند و هردو از قبیل شک در موضوع است. آقایان گفته اند علم اجمالی که میان دو نفر است، غیر از علم اجمالی است که مال دو شیء است. اگر علم اجمالی مال دو شیء است، آن علم اجمالی منجز است، یا این اناء نجس است یا آن اناء، چرا؟ چون خطاب تفصیلی دارد، به من می گوید: اجتنب إمّا عن هذا و إمّا عن ذاک، اگر مخاطب یک نفر است و اجمال در متعلق است،این منجز است، چرا؟ لأنّ الخطاب تفصیلی. اما اگر اجمال در متعلق نیست، بلکه اجمال در مکلّف است،نمی دانیم بر خنثی واجب است یا بر این بچه دیگر؟ در اینجا علم اجمالی منجز نیست. چرا؟ لعدم وجود خطاب تفصیلی، خطاب مردد به درد نمی خورد، اینکه بگوییم یا تو یا من، چنین خطابی به درد نمی خورد و هیچکدام هم حجت نیست، باید خطاب تفصیلی باشد، انائین خطابش تفصیلی است، مثلاً می گوید: جناب زید! أنت اجتنب عن هذا و عن ذاک، اما در اینجا تنها زید نیست، بلکه زید و عمرو است، نمی دانم به زید می گوید:« یجب» یا به عمرو می گوید: یجب؟ چون خطاب تفصیلی نیست فلذا منجز نیست. مرحوم شیخ انصاری در اول رسائل این مسئله را به خوبی ثابت کرده که باید خطاب تفصیلی باشد نسبت به مخاطب،اما اگر مخاطب ها دوتا هستند، خطاب تفصلی نیست ولذا زیر جامه ای است که واجدی المنی می گوید بر هیچکدام شان غسل واجب نیست، بلکه هردو استصحاب طهارت می کنند و تعارض هم نیست، زیرا تعارض در جایی است که نسبت به یک نفر باشد، اینجا نسبت به دو نفر است (این بیان مشهور است) دیدگاه صاحب جواهر صاحب جواهر در اینجا می گوید بر همان ولد دوم (که ذکر باشد) واجب است. چرا؟ می گوید موضوع ولد است، این بچه هم ولد است. إن قلت: موضوع ولد اکبر است. قلت: اکبر در جایی است که دوتا باشند،اینجا دوتا بودن محرز نیست، قبول دارم که ولد اکبر، منتها ولد اکبر درجایی

است که تعدد داشته باشد و حال آنکه در اینجا تعدد محرز نیست،چون احتمال می دهیم که خنثی دختر باشد. متن کلام صاحب جواهر ثمّ احتمل ثبوته لغیره لصدق الولدیه الّتی هی المراده من الولایه و اعتبار الأکبریه إنّما هو مع التعدد، و لم یعلم و لعلّه الأقوی. (۱) نظریه صاحب عروه مرحوم سید نیز همین را انتخاب کرده و می گوید بر همان دومی واجب است. متن عروه إذا کان الأـکبر خنثی مشکلاً فالولیّ غیره من الذکور، و إن کان أصغر. من یک نکته ای را عرض می کنم ممکن است دلیل ایشان را سست کند، آن این است که حق با شماست، موضوع ولدیت است، اکبریت هم در جایی است که تعدد باشد و اینجا تعدد محرز نیست، اما صرف ولد هم موضوع نیست، بلکه قید هم دارد،»لم یحرز معه ولد أکبر«،این قید را دارد، ولدی که :»لیس معه ولد أکبر« این را باید احراز کنیم،و حال آنکه ولدِ »اصغر« این را احراز نکرده،یعنی احراز نکرده که: »لیس معه ولد أکبر«. ولی اکبریت شرط نیست، اکبریت در جایی است که تعدد باشد، اما قید سلبی دارد و آن اینکه:« یجب علی الولد بشرط لاـ یکون معه ولد أکبر»،این را چطور احراز کنیم؟ إ ن قلت: استصحاب عدم ازلی می کنیم و می گوییم این بچه دوم قبل از آنکه متولد بشود، لم یکن معه ولد أکبر، حالاـ که متولد شده،نمی دانیم که این «عدم» منقلب به وجود شد یا نه؟ قلت: این استصحاب شما مثبت است، بچه نبود،ولد اکبر هم نبود، حالا که بچه متولد شده،نمی دانیم که ولد اکبر هست یا نیست؟ بین متیقن و بین مشکوک، تفاوت فاصله است،اولی سالبه به انتفاء موضوع است،دومی موضوع است،منتها سالبه به انتفاء محمول، ولذا تمام اعدام ازلی که مرحوم آیه الله خوئی به آنها تکیه می کند،همه ی شان در پیش ما مثبت است. چرا؟ «لأنّ المتیقن» سالبه به انتفاء موضوع است، و المشکوک سالبه به انتفاء محمول. بنابراین حرف صاحب جواهر که می گوید ولدیت موضوع است و اکبریت شرط نیست،اکبریت در جایی شرط است که دوئیت احراز بشود و حال آنکه دوئیت محرز نیست، می گوییم حق با شماست،ولی ولد هم تنها موضوع نیست، بلکه یکدانه قید دارد، قیدش این است که: لیس معه ولد أکبر،این «لیس» هنوز احراز نشده. اگر تمسک به اصل عدم ازلی کنیم، اصل عدم ازلی مثبت است، حالت «سابقه» سالبه به انتفاء موضوع است، دومی سالبه به انتفاء محمول. دیدگاه استاد سبحانی بنابراین،همان اولی اقوی است، یعنی اینکه بگوییم بر هیچکدام واجب نیست،چون هردو شک در موضوع است، خنثی می گوید نمی دانم که مذکر هستم یا نه؟ این دیگری هم می گوید نمی دانم که اکبر هستم یا نه؟ شک درموضوع است فلذا برهیچکدام شان واجب نیست. پس حرف صاحب جواهر این بود که می گوید ولدیت موضوع است و اکبریت شرط نیست،در جایی شرط است که دوتا باشند و اینجا دوئیت محرز نیست. ما در جواب گفتیم درست است که اکبریت در جایی شرط است که دوتا باشد، اینجا دوئیت مشکوک است، اما ولد هم قید دارد، قیدش این است که: «لیس معه ولد أکبر» و این محرز نیست. بیان آیه الله خوئی مرحوم آیه الله خوئی قائل به تفصیل است و تفصیلش احتیاج به یک مقدمه دارد. مقدمه اگر چیزی قبلاً منجز بشود،علم اجمالی دوم دیگر اثر نمی گذارد، یعنی قانون کلی است که اگر علم اجمالی قبلی منجز شد، علم اجمالی دوم موثر نیست. مثال دوتا اناء بود أحدهما نجس و الآخر طاهر، بعداً بیّنه قائم شد که اناء نجس ما فی الیمین است، علم اجمالی در اینجا منجز شد، دو مرتبه من علم اجمالی پیدا کنم قطره خونی در اینجا افتاده یا آنجا؟ این علم اجمالی منجز نیست. چرا؟ «یشترط فی تنجیز علم الاجمالی أن یکون محدثاً تکلیفاً علی کل تقدیر»، علم اجمالی باید منجز باشد علی کل تقدیر، اینجا اگر در اولی افتاده باشد منجز نیست و اثر ندارد، دومی شبهه بدویه است. حال که این مقدمه روشن شد، حضرت آیه الله خوئی می فرماید خنثی کی بالغ شد؟ اگر بلوغ پیدا کند «و الأب حیّ»،در اینجا قضا بر گردنش واجب نیست. چرا؟ چون هنگامی که بالغ شد و پدر هم زنده بود،دایره علم اجمالی بسته شد، آن کدام است؟ «یجب أن یجمع بین تکالیف النساء و تکالیف الرّجال»، از زنان فقط به محارم نگاه کند و از رجال هم به محارم. اما اگر بلوغ این خنثی بعد از فوت پدر صورت بگیرد، یعنی پدر که فوت کرد،دایره علم اجمالی وسیع تر شد، آن کدام است؟ «یجب أن

یجمع بین تکـالیف الرّجـال و النسـاء» و علم اجمـالی دارد که بایـد یکی از آنها نماز های پـدر را قضا کنـد. در اولی دایره علم اجمـالی بسـته می شود، فلـذا فوت پـدر اثر گـذار نیست. چرا؟ چون قـانون کلی است که: «یشترط فی تنجیز علم الاجمـالی أن یکون محـدثاً للتکلیف علی کـلّ تقـدیر»، این خنثی اگر در حـال حیات پـدر بالغ بشود، دایره علم اجمالی بسـته شـد، دیگر اثر نـدارد،امـا اگر بلوغش بعـد از فوت پـدر است،دایره علم اجمـالی از اول گسترده است،هم تکالیف رجال و هم تکالیف نساء و هم تکـالیف ولـد اکبر (چون احتمـال می دهـد که ولـد اکبر باشـد) این جزء دایره علم اجمـالی است. به بیان دیگر قضا کردن صلاتِ پـدر تقویت می شود، در اولی قضـا کردن صـلاتِ «پـدر» طرف علم نیست،چون پـدر هنوز زنـده است و این بـالغ می شود،فلـذا دایره علم اجمـالی خیلی کوتـاه است،«أن یجمع بین تکـالیف الرّجـال و النساء» علم اجمالی بسـته می شود، بعـداً علم اجمـالی دوم اثر گـذار نیست، بر خلاـف اینکه بلوغ این خنـثی بعـد از فوت پـدر باشـد،در آنجـا از اول دایره بسـته است حـتی احتمال اینکه این پسر باشد، قضای نماز پدر بر گردن این است،باید قضا کند. این حاصل فرمایش ایشان است. یلاحظ علیه آیا اگر واقعاً بر گردن جناب خنثی یک چنین تکلیفی را بگذاریم حرج اندر حرج نیست، حتی اولی هم حرج است که: «أن یجمع بین تکالیف النساء و الرجال»، تا چه رسد به اینکه دایره علم اجمالی دوم را گسترده تر بگیریم حتی علم دارد که یا نماز پدر بر این واجب است یـا بر دیگری، این هم تحت علم باشـد و در اینجـا احتیـاط کنـد،این مسلماً حرج انـدر حرج است ولـذا فتوای آقایان در خنثی اصلاً با اسلام سازگار نیست، قرآن می فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (۲) باید در آنجا مخیر باشد، یعنی یکی را انتخاب کند و الا اگر بخواهد یکی زندانی بشود بین هفت یا هشت نفر،خیلی کار مشکلی است تا چه رسد به اینکه یـک پیرایه ای هم به او ببنـدیم و بگوییم نماز های پـدر و مادر را هم بخوانـد. پس اینکه ایشان می گویـد در صورت اول لازم نیست،در صورت دوم که بلوغ بعـد از فوت پـدر است و دایره علم اجمالی هنوز بسته نشـده، این در صورتی صـحیح است که موجب حرج نباشـد. المسأله الثامنه: لو اشـتبه الأکبر بین الإثنین أو الأزید لم یجب علی واحد منهم، و إن کان الأحوط التوزیع أو القرعه. فرض کنیـد کسـی است که در هر شـهر برای خودش یک زنی گرفته و از همه این زنها بچه هم دارد، معلوم نیست که کـدام شـان بزرگتر است، خلاصه اگر شخصـی در بلاد متعـدد زن بگیرد و از همه آنها هم بچه بیاورد، اما بچه ها از همدیگر خبر نباشـند،نمی دانیم که کدام اکبر است و کدام اصـغر؟ اینجا چه باید بگوییم؟ دیدگاه اسـتاد سبحانی بر هیچکدام واجب نیست. چرا؟ لأنّه یشترط وجود خطـاب التفصـیلی و من در اینجـا خطاب تفصـیلی نـدارم،عیناً مثل واجـدی المنی است، خطاب تفصیلی ندارم، در اینجا خطاب تفصیلی نیست،چون روی هر کدام از این بچه ها که انگشت بگذاریم،خواهد گفت که من نمی دانم، خطـاب تفصـیلی نیست، علم اجمـالی که دایر است بین چنـد نفر باشـد منجز نیست، مرحـوم شـیخ در رسائـل در اواخر قطع مفصـلاً می گویـد فرق اسـت بیـن تردد در متعلق و خطـاب تفصـیلی، امـا اگر تردد در متعلـق نیست، بلکه تردد در مخاطب است،اینجا خطاب تفصـیلی نیست، هر کدام نسبت به خودش شبهه بدویه دارد، یعنی می گوید من نمی دانم که بر من واجب است یـا واجب نیست. همه شـان برائت جـاری می کنـد. نظریه صاحب عروه اما مرحوم سـید احتیاط می کنـد و آن این اسـت که اقلاً ـ این بچه هـا نمـاز هـای پـدر را بین خـود شـان تقسـیم و هر کـدام شـان قسـمتی را بر عهـده بگیرنـد. این احـوط است،منتها دلیل بر احتیاط نداریم. بهتر از این، قرعه است، یعنی بین خودشان قرعه بکشند. البته قرعه مشکلاتی دارد،چون قرعه در جایی است که تخاصم باشد و در اینجا تخاصم نیست. دیدگاه استاد سبحانی ظاهراً توزیع و تقسیم در اینجا بهتر و روشن تر است. المسأله التاسـعه: لو تساوی الولـدان فی السن، قسّط القضاء علیهما،الـخ. اگر فرزندان دو قلو هسـتند یا این شـخص دوتا زن دارد و هردو در وقت واحد بچه آوردند، یا زن واحد است، فاصـله بچه ها چند ثانیه است، به گونه ای که اینها را اکبر و اصـغر نمی گویند. خلاصه اگر تساوی در سن باشد،چه کنیم؟ در اینجا یک مسئله در بین قدما مطرح بوده است، آنان دو نظر دارند،

نظریه اول تقسیط است، مرحوم شیخ طوسی می گوید باید بین دو پسر تقسیط بشود،دو پسری که مساوی درسن هستند. ولی محقق می گوید : فیه تردد. قول دوم مال ابن براج است،ایشان می گوید واجب کفائی است، یعنی هم بر این واجب است و هم بر آن دیگری، هر کدام که انجام دادند، از گردن دیگری ساقط می شود، اگر هیچکدام انجام ندادند، هردو جهنم می روند. پس قول اول، قول تقسیط است، قول دوم هم می گوید واجب کفائی است، اما اینکه آیا قول سومی هم در اینجا وجود دارد یا نه؟ در جلسه آینده می خوانیم.

ص: ۱۲۹

در صورت مساوی بودن دو پسر از نظر سنی، قضای نماز پدر چه حکمی دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:در صورت مساوی بودن دو پسر از نظر سنی، قضای نماز پدر چه حکمی دارد؟ بحث ما در مسئله نهم است و آن این است: هر گاه کسی فوت کند که دو پسر هم سن دارد، یعنی یا این دو پسر از دو زن هستند که هردو همزمان وضع حمل کرده اند و بچه به دنیا آورده اند یا این دو پسر از یک زن هستند،منتها دو «قلو» و همزمان به دنیا آمده اند. خلاصه بحث در جایی است که سن هردو پسر یکی است بدون اینکه تقدم و تأخر داشته باشند. فرض کنید که پدر اینها فوت کرده، قضای نماز او بر عهده کدام یکی ازاین دو پسر است؟ اقوال مسأله خوشبختانه این مسئله از قدیم الایام مطرح بوده،یعنی از زمان شیخ طوسی گرفته تا زمان شیخ انصاری و صاحب عروه مطرح بوده است. در اینجا چهار قول وجود دارد ۱- قول شیخ طوسی قول اول مال شیخ طوسی است که مرحوم شیخ انصاری نیز آن را انتخاب نموده است و آن قول به تقسیط است، فرض کنید «پدر» دو سال نماز قضا بر گردنش است، باید این دو پسر تقسیط کنند، یعنی یکسالش را یکی بخواند و یکسال دیگرش را هم پسر دیگر. ۲- قول قاضی ابن برّاج «قول دوم» مال ابن برّاج است، ایشان کتابی دارد بنام «المهذب البارع» که در آنجا مسئله وجوب کفائی را مطرح نموده و گفته بر هردو برادر واجب کفائی است،به این معنا که اگر یکی خواند، از گردن دیگری ساقط می شود، اگر هیچکدام نخواندند، هردو عند الله مسئول هستند. مرحوم آیه الله خوئی نیز همین قول ابن براج را انتخاب کرده است، یعنی قول به وجوب کفائی را. ۳- قول ابن ادریس «قول سوم» مال ابن ادریس است،ایشان می گوید وجوب در اینجا ساقط است، یعنی بر هیچکدام از این دو پسر واجب نیست. چرا؟ چون اکبریتی در کار نیست، وجوب مال اکبر است و در اینجا اکبر در کار نیست. ۴- قول صاحب عروه مرحوم سید قائل به تقسیط شده است،منتها جایی که کسر بردار نباشد، یعنی یکسال مال یکی و یکسال هم مال دیگری، اما اگر کسر بردار باشد، مثلاً یک روز روزه یا یک روز نماز بر گردن پدر است،این قابل تقسیط نیست، در اینجا می گوید واجب کفائی است، ایشان در حقیقت بین تقسیط و وجوب کفائی جمع کرده است. آنگاه مرحوم سید می فرماید اگر هردو نفر یک روز،روزه را از طرف یک نفر بگیرد، روزه هردو نفر درست است. چرا؟ چون واجب کفائی بوده،که هم این پسر (زید مثلاً) انجام داده و هم پسر دیگر (عمرو) انجام داده است. یا اگر یک روز روزه قضا بر گردن پدر است، و هردو پسر به نیابت از پدر رزوه گرفتند،می تواند پیش از ظهر افطار کند، ولی بعد از ظهر حق افطار را ندارند. سپس می فرماید اگر یکی از آنها بعد از ظهر افطار کند،کفاره دارد چون افطار قضای روزه ماه رمضان در بعد از ظهر کفاره دارد، در حالی که همه این مسائل مال جایی است که انسان از طرف خودش قضا کند نه از طرف دیگری. متن عروه المسأله التاسعه:

لو تساوی الولـدان فی السّن، قسّط القضاء علیهما، و یکلّف بالکسر أی ما لا یکون قابلًا للقسمه و التقسیط، کصلاه واحده و صوم یوم واحد- کلّ منهما علی الکفایه، فلهما أن یوقعاه دفعه واحده و یحکم بصحه کلّ منهما، و إن کان متحداً فی ذمه المیّت،و لو کان صوما من قضاء شهر رمضان لا یجوز لهما الافطار بعد الزوال و الأحوط الکفّاره علی کلّ منهما مع الإفطار بعده بناء علی وجوبها فی القضاء عن الغیر أیضاً کما فی قضاء نفسه. بحث ما فعلًا در اطراف این چهار قول است نه در فروعی که ایشان آورده اند. بررسی قول اول قول به تقسیط فتوای شیخ طوسی است که مرحوم شیخ انصاری نیز همین قول را انتخاب نموده است. دلیل شیخ دلیلی که من آورده ام غیر از دلیلی است که مرحوم خوئی در مستند العروه آورده است، آنچه را که من آورده ام مطابق با رسائل الفقهیه شیخ انصاری است، آن دلیلی که ایشان (خوئی) آورده در رسائل الفقهیه شیخ انصاری نیست هر چند ایشان (خوئی) نسبت به رسائل الفقهیه شیخ می دهد، دلیل ایشان این است: و لو استووا فی السن و البلوغ ففی سقوط القضاء عنهم کما عن الحلّی، لعدم وجود الأکبر أو ثبوته علیهم علی طریق الکفایه و تخییرهم (قاضی ابن براج) و إن اختلفوا فالقرعه کما عن القاضی أو علی طریق التوزیع کما عن المشهور وفاقاً للشیخ؟ أقوال، أقواها الأخیر، لأنّ الحکم ا معلّق بجنس أولی الناس الصادق علی الواحد و الإثنین، لما عرفت من أنّ المراد بأولی الناس الأولی بالنوع و هو جنس الأولاد فکأنّه قال: یقضی عنه ولده. حاصل دلیل شیخ این است :« أولی الناس» که می گویند، مراد از«أولی الناس» جنس است، که هم قابل انطباق بر واحد است و هم قابل انطباق بر اثنین (ینطبق علی الواحد و الإثنین). «أولی الناس» که گفته اند، همه مردم دنیا را در نظر گرفته اند و سپس می گویند: ای مردم دنیا! أولی الناس بالمیراث، قضا می کند، ما می گوییم اولی الناس این دو پسر هستند، چون ولد اکبر نگفته،أولی الناس در این مسئله دوتا برادر هستند نسبت به پدر. می گوید اولی الناس جنس است فلذا همه مردم دنیا را شامل است، قهراً منطبق می شود به این دو پسر. یلاحظ علیه به نظر من صیغه افعل التفضیل،به یک نفر منطبق می شود نه به دو نفر. مثلًا اگر گفتیم بزرگترین عالم شیعی، این نمی تواند دو نفر باشد، بلکه فقط یک نفر است یا می گوییم بزرگترین طبیب و جراح ایران، این هم نمی تواند چند نفر باشد، فقط یک نفر را می گیرد. ولی من می گویم اگر چنانچه «أولی الناس» را به معنای اکبر گرفته اند، این در جایی است که اکبر و اصغر در میان شان متصور باشد، اما اگر اصلًا اکبر و اصغری در میان شان نیست، چطور؟ مثلًا یا یک نفر است یا دو نفر،منتها این دو نفر مساوی هستند، در اینجا اکبر و اصغر معنا ندارد، چون سالبه به انتفاء موضوع است. پس اکبر و اصغر در موردی است که اکبر و اصغری متصور باشد، اما در جایی که یک نفر است یا دو نفر هستند و هردو مساوی می باشند، ادله از اینجا منصرف است. بررسی قول دوم و أمّا القول الثانی: ثبوت القضاء علیها علی طریق الکفایه واستدل علیه السید الخوئی بقوله: بأنّ المستفاد من قوله (علیه السلام) فی صحیحه حفص المتقدمه: «یقضی عنه أولی النّاس بمیراثه» أنّ وجوب القضاء ثابت فی حق طبیعی الولی- طبیعی گاهی یک نفر است و گاهی دو نفر،- الصادق تاره علی الواحد، کالولد الأکبر، وهو الغالب، و علی المتعدد فی الأخری کما فی المقام، و نتیجه ذلک الالتزام بالوجوب العینی فی فرض وحده الولی و الوجوب الکفائی عند تعدده، إذ لا تحتمل العینیه فی هذا الفرض و إن الفائته الواحده لا توجب إلا قضاء واحداً لا قضائین. (۱) ما به دلیل ایشان،دوتا اشکال داریم: أولاً، این بیان ایشان تناقض دارد با آنچه که روز اول فرمود، یعنی آنجا که می خواست اکبر را ثابت کند، چون در آنجا فرمود «أولی» یک نفر است،قهراً ینطبق علی الأکبر، پس این دلیل ایشان، با آن گفتار قبلی متناقض است. ثانیاً، از نظر ما صیغه افعل التفضیل که کلمه ی«أولی» باشد، فقط بر یک نفر تطبیق می کند،مثلاً هرگاه می گوییم اعلم مراجع یا اعلم حوزه، این فقط بر یک نفر تطبیق می کند،مگر اینکه همان جوابی که از شیخ دادیم، اینجا هم بدهیم و بگوییم اکبریت در جایی است که تعدد باشد، اکبر و اصغری در کار باشد،اما در جایی که «لا أکبر و لا أصغر»،چرا اکبر و اصغری نیست؟ چون یا یک نفر است یا دو نفرند،منتها هردو مساوی و هم سن

هستند،فلذا در اینجا اکبریت و اصغریت معنا ندارد و مطرح نیست. بررسی قول سوم قول سوم که مال حلی بود، ایشان فرمود اصلاً قضا واجب نیست. چرا؟ چون اکبر در کار نیست. یلاحظ علیه این فرمایش از ایشان بعید است، چون این آدم بدهکار خداست، بچه ها هم «أولی الناس» هستند و حبوه دارند، با این وجود، چطور می توانیم بگوییم که این بچه ها میراث پدر را بخورند بدون اینکه یک قرانی برای او خرج کنند یا بدون اینکه قضای نماز او را بخوانند. أمّا القول الثالث: أعنی القول بالسقوط فمرفوض لا- طلاق الدلیل وقد عرفت أن أولی الناس بمیراثه یشمل ما لو کان الوارث واحداً أو متساویین فی السن بمعنی انه لا أولی منهما. بررسی قول مصنّف مرحوم صاحب عروه در حقیقت هردو قول را قبول کرده، یعنی هم تقسیط را قبول کرده، البته در جایی که کسر نداشته باشد و هم قول واجب کفائی را قبول کرده و آن در جایی است که کسر باشد. دلیل صاحب عروه ظاهراً دلیل ایشان این است که ما می دانیم یک وجوب و تکلیفی در اینجا هست، قاعده عدل و انصاف همین را ایجاب می کند که اگر واقعاً قابل تقسیط است، تقسیط کند و اگر قابل تقسیط نیست،باید به وجوب کفائی قائل بشویم. به این می گویند قاعده عدل و انصاف.، علم داریم که یک وجوب و تکلیفی در اینجا هست، یقین داریم که شرع مقدس این بچه ها را رها نکرده است، اما کیفیت را نمی دانیم، آیا مطلقاً قائل به تقسیط بشویم یا مطلقاً بگوییم واجب کفائی؟ نمی دانیم،قاعده عدل و انصاف ایجاب می کند که نماز را بخوانند، چون از میراث پدر استفاده می کنند. نظریه مرحوم سید –که جمع بین القولین کرده- بد نیست. «إنّما الکلام» در توالی است، توالی این است که اگر هردو نفر شان یک روز، روزه بگیرند، و یک روز هم روزه بیشتر نیست، مثلاً جناب زید مرده و بیش از یک روز هم روزه بر گردنش نیست، هردو پسر یک روز روزه پدر را گرفتند، ایشان می فرماید هردو روزه درست است. یلاحظ علیه به ایشان عرض می کنیم، چطور هردو روزه درست است و حال آنکه روزه از تعبدیات است نه از توصلیات؟! ما نباید توصلیات را با تعبدیات قاطی کنیم، توصلی وضعش معلوم است، مثلاً، پدر انسان از کسی بدهکار است، هردو پسر همزمان رفتند و بدهی پدر را به طلبکار دادند، در اینجا طلبکار(بقال مثلاً،) مالک می شود. چرا؟ چون هردو نفر عالماً و از روی آگاهی قرض پدر را به صورت متساوی دادند، توصلیات یک مسئله ی جداگانه ای است،اما در تعبدیات که بیش از یک روز هم نیست، چطور هردو نفر شان قصد وجوب می کنند و حال آنکه وجوب هر یک مشروط به عدم آن دیگری است، هردو برای سحری خوردن بلند شوند و نیت کنند که از طرف پدر روزه می گیریم و حال آنکه می دانند پدر شان بیش از یک روز روزه بدهکار نیست،در اینجا قصد قربت متمشی نمی شود، زیرا یکی امر دارد و دیگری امر ندارد. خلاصه در اینجا قول به صحت مشکل است، چون یک امر است نه دو امر، اگر بگوییم هردو درست است، این خلاف واقع است. و اگر بگوییم یکی «لا- بعینه» درست است، مصداق خارجی ندارد. و اگر بگوییم یکی «بعینه» درست است،این ترجیح بلا مرجح است ولذا قول به صحت در اینجا مشکل است. مرحوم سید می فرماید اگر هردو روزه گرفتند،حق ندارند که بعد از ظهر افطار کنند البته به شرط اینکه قضای ماه رمضان باشد- چون قضای روزه ماه رمضان افطارش قبل از ظهر اشکالی ندارد، اما افطارش بعد از ظهر حرام است. یلاحظ علیه این فرمایش سید، دلیل ندارد، چون روایاتی که در این موضوع وارد شده، راجع به قضای رمضان عن النفس است «لا عن الغیر».یعنی قضای روزه ماه رمضان عن الغیر، اصلاً داخل در روایات نیست. مشکل تر این، فتوای ایشان است که می فرماید اگر بعد از ظهر افطار کرد،باید کفاره بدهد. یلاحظ علیه اصل حرمت افطار در بعد از ظهر جای بحث است تا چه رسد به فرعش که بگوییم کفاره بدهد. مختار استاد سبحانی پس نتیجه این شد که ما فتوای مرحوم سید را پذیرفتیم، یعنی علی التوزیع فی ما لا کسر، و علی الواجب الکفائی فی ما کسر، دلیلش هم قاعده عدل و انصاف است که در اینجا چنین می کنند.

آیا با وصیت میت به استیجار، وجوب قضا از ذمه ولی ساقط میشود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا با وصیت میت به استیجار، وجوب قضا از ذمه ولی ساقط می شود؟ فروع مسأله ۱- اگر «میت» وصیت کند که از ثلث مال من کسی را اجیر کنید تا چند سالی را برایم نماز قضا بخواند،آیا این وصیت نافذ است یا نافذ نیست؟ و بر فرض اینکه نافذ باشد،آیا از ذمه ولی ساقط می شود یا نه؟ شهید اولین کسی است که این مسئله را طرح نموده است مرحوم شهید اولین کسی است که این مسئله را طرح کرده است، ولی مرحوم شیخ انصاری آن را علمی تر بحث می کند و می فرماید اگر میت وصیت کند که از طرف او یک نفر نماز قضا بخواند، قهراً ادله «وصیت» بر ادله ای که می گفت:« یجب علی الولی القضاء عن المیت» حاکم است، دلیل نفوذ وصیت حاکم بر دلیل «یجب علی الولی قضاء المیت» است،این صحیح است. اما این «یجب» تا موقعی است که خودش وصیت نکند و الا اگر خودِ میت در حال حیات خود وصیت کند که دو نفر را از طرف من اجیر بگیرید تا دو سال برای من نماز بخواند، این دلیل وصیت حاکم است بر آن روایتی که می گوید: «أولی الناس بمیراثه أولی بقضاء صلاته». مرحوم شیخ انصاری عبارتش یک کمی مجمل است،فلذا من آن را شرح کرده ام، مرحوم سید می فرماید اگر این «میت» وصیت کرد از سه حالت خالی نیست: الف: اگر او (میّت) وصیت کرد، بر هردو واجب عینی است، هم بر آن کسی که مورد وصیت است (یعنی وصی) و هم بر ولی، بر هردو تای اینها واجب عینی است. ب: حالت دوم اینکه بگوییم بر هردو واجب است،منتها نه واجب عینی، بلکه واجب کفائی. ج: حالت سوم اینکه بگوییم بر اجیر واجب است نه بر ولی.(یجب علی الأجیر و یسقط عن الولی). خلاصه ایشان می فرماید ادله نفوذ «وصیت» حاکم است بر آن روایتی که می گوید: «أولی الناس بمیراث أولی بقضاء صلاته» و الا اگر حاکم نباشد، سه احتمال بیشتر نیست. الف، بر هردو، واجب عینی باشد. ب، بر هردو، واجب کفائی باشد. ج: بر اجیر واجب باشد نه بر ولی، آنگاه ایشان می گوید:« و هذا هو المختار». اما اینکه اولی باطل است،یعنی اینکه بر هردو واجب عینی باشد، معنا ندارد. چرا؟ زیرا معنا ندارد که یک نماز بر هردو نفر واجب عینی باشد. اگر بگوییم بر هردو واجب کفائی است،این هم درست نیست. چرا؟ چون دلیل می خواهد که بر گردد کفائی بشود. بنابراین، هردوتای اینها برای ما باطل است. خلاصه اینکه بر هردو واجب عینی باشد، صحیح نیست. چرا؟ به همان بیانی که عرض شد. اینکه بر هردو واجب کفائی باشد، باز هم صحیح نیست. چرا؟ چون این تقیید اطلاق است، زیرا هم این مطلق و هم آن دیگری مطلق می باشد، «یجب علی الأجیر و یجب علی الولی» هردو مطلق است، اما اینکه شما مقید می کنید به کفائی و می گویید: «یجب» اگر وصی نیاورد، «یجب» اگر ولی نیاورد، این تقیید است. پس هردو باطل شد،اما اولی باطل شد،یعنی اینکه یک شیء بر هردو نفر واجب عینی باشد. واجب کفائی چرا باطل است؟ می گوید در واجب کفائی اطلاق دلیل را مقید می کنید، شما می گویید واجب کفائی یعنی چه؟ أیها الوصی یجب إن لم یأت الولی، أیها الولی یجب إن لم یأت الوصی،این تقیید اطلاق است. پس هم اولی باطل شد و هم دومی، دومی چرا باطل شد؟ چون لازمه اش تقیید مطلق است و فقط سومی باقی می ماند و آن اینکه:« یجب علی الوصی و لا یجب علی الولی». این حاصل تقریر کلام شیخ بود که بیان گردید. خلاصه شیخ معتقد است که اگر کسی وصیت کند،»یجب علی الأجیر و یسقط عن الولی سواء صلّی أم لم یصلّ»،همین که وصیت کرد که فلانی نمازم را بخواند، از گردن ولی ساقط است چه وصی (اجیر) بخواند یا نخواند و حاصل دلیلش هم این است که اگر

هردو واجب عینی باشند، معنا ندارد، و اگر هردو واجب کفائی باشند،این تقیید اطلاق است. چون آقایان می گویند واجب کفائی دوتا واجب مقید است و معنایش این است که بیاور در صورتی که دیگری نیاورد، به دیگری هم می گوید بیاور، اگر آن دیگری نیاورد، فلذا این تقیید است، از این رو ناچاریم که سومی را قائل بشویم و بگوییم: یجب علی الأجیر دون الولی، یسقط عن الولی سواء صلّی أم لم یصلّ متن کلام شیخ انصاری إذا فرض وجوب العمل بوصیته لا یجب الفعل الواحد عیناً علی مکلّفین- چرا؟ چون شیء واحد، دو واجب عینی نمی شود-، و إرجاعه إلی الوجوب الکفائی مخالفه لظاهر التکلیفین- یعنی هردو را مقید می کند، هم اطلاق اولی را و هم اطلاق دومی را،- و الحکم بالوجوب علی الولی مناف لفرض نفوذ الوصیه، فإنّ التحقیق: أنّ دلیل وجوب العمل بالوصیه حاکم علی أدلّه مثل هذا الحکم، أعنی الوجوب علی الولی و إلّا فکلّ واقعه قبل تعلّق الوصیه بها، لها حکم غیر ما تقتضیه الوصیه، و لذا لم یستدل الشهید و من تبعه علی السقوط بأزید من أن العمل بما رسمه الموصی واجب. (۱) حالا که هر سه باطل شد،یعنی واجب عینی باطل شد، واجب کفائی باطل شد، سومی که بگوییم بر ولی واجب است و بر وصی واجب نیست،این خلاف وصیت است، «فلم یبق إلّا شق واحد»، و آن اینکه بر اجیر واجب است نه بر ولی، همین مقداری که وصیت کرد، از گردن ولی ساقط است خواه وصی (اجیر) بخواند یا نخواند،کارش تمام است. اشکال استاد سبحانی بر شیخ اولین اشکال ما بر ایشان این است که این وصیت همانطور که با وجوب ولی سازگار نیست، که هم بر اجیر واجب باشد و هم بر ولی، هکذا بر اجیر واجب باشد، بر ولی مستحب باشد، این هم سازگار نیست. پس شما اول باید مسئله را حل کنید که استحباب برای ولی باقی است، پس معنایش این است که هم با وجوب سازگار نیست و هم با استحباب سازگار نیست، قهراً مسئله ی سوم را باید ثابت کنید و بگویید یک نفر بیگانه می تواند نماز بیگانه را بخواند و از گردن ولی ساقط بشود، خواندن بیگانه مستحب است نه واجب، اگر نفوذ وصیت با وجوب صلات بر ولی سازگار نیست، نفوذ وصیت با استحباب قضا برای بیگانه آنهم سازگار نیست، زیرا یک شیء نمی تواند هم واجب باشد و هم مستحب. پس مسئله ی سوم را اول باید حل کنید که با وجود ولی، بیگانه می تواند نماز میت را بخواند و ذمه میت هم بریئ بشود، حقش این بود که مرحوم شیخ انصاری این تنافی را در هردو مرحله حل کند و بگوید وجوب بر اجیر با وجوب بر ولی سازگار نیست،ما می گوییم وجوب بر اجیر با استحباب بر بیگانه هم سازگار نیست، پس تا مسئله سوم ثابت نشود،چگونه حل می کنید؟ اشکال دوم بر شیخ اشکال دومی که بر شیخ داریم این است که: بلی، بر هردو واجب است،منتها وجوبش بر اجیر علی الاطلاق است،اما وجوبش بر ولی مقید است،« وجب علی الأجیر أن یأتی بالمستأجر علیه مطلقاً» چون پول گرفته،اما «یجب علی الولی أن یأتی إذا لم یأت الأجیر» اولی مطلق است دومی مقید و هردو هم واجب عینی. خلاصه این مسئله از قبیل ترتب است، شما که ترتب را جایز می دانید،می گویید:« أزل النجاسه فإن عصیت فصلّ»، دوتا وجوب و هردو هم مطلق قابل جمع نیست،اما أحدهما مطلق و الآخر مقید،این قابل جمع است، فلذا به جناب اجیر می گوید: بر تو مطلقا واجب است. چرا؟ چون پول گرفتی، اما جناب ولی! بر تو نیز واجب است،اما به شرط اینکه ذمه میت (به وسیله اجیر) بریئ نشود ، اگر ذمه میت به وسیله اجیر بریئ شد، دیگر بر تو واجب نیست. با بیانی که ارائه گردید،کلام مرحوم سید زنده شد، چون مرحوم سید می فرماید: «إذا وصی المیّت بالاستئجار عنه سقط عن الولی بشرط الإتیان من الأجیر صحیحاً». پس می گوید هردو واجب عینی است،غایه ما فی الباب اولی مطلق است و دومی مشروط. مرحوم شیخ انصاری می گفت بر اجیر واجب است،بر ولی واجب نیست، چه او (اجیر) بخواند یا نخواند از گردنش ساقط شده. ولی مرحوم سید می فرماید در صورتی از گردن ولی ساقط می شود که اولی بخواند، اما اگر اولی نخواند باید دومی (ولی) بخواند. پس کلام شیخ را گرفتیم و بر خودش رد کردیم و گفتیم هردو «واجبان عینیان»، اما أحدهما مطلق (اجیر) و الآخر مقید بعدم الإتیان الأجیر. چرا اجیر مطلق است؟ چون پول گرفته، این اطلاق دارد، اما دومی چرا

مقیـد است؟ چون ذمه میت دوتا نماز که نمی خواهـد، اگر اجیر خوانـد،دیگر تکلیفی نیست تا جناب ولی بخوانـد. پس حرف سید بر حرف شیخ مقدم شد، چون شیخ می خواهد بگوید همین که اجیر شد و همین که وصیت کرد که بعد از من بخواند، کسی را اجیر کرده، دیگر چیزی بر گردن ولی نیست. ما می گوییم این گونه نیست، یعنی از این قبیل نیست که شما حساب کردید و گفتید اگر واجب عینی باشد، «یجتمع الوجوبان»، واجب کفائی باشد، تقیید اطلاق است، بر اجیر واجب نباشد و بر ولی واجب باشد،این خلاف وصیت است، پس چهارمی است و آن اینکه بر اجیر واجب است،بر ولی واجب نیست. ولی ما می گوییم این گونه هم نیست،«بل نحن نختار من الشقوق الأربعه الشق، الأول» بر هردو واجب است،غایه ما فی الباب أحدهما مطلق و الآخر مقید.

ص: ۱۳۱

حکم نیابت از میت کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نیابت از میت قبلاً- عرض کردیم سه مسئله است که مرحوم سید در عنوان کردن آنها ترتیب طبیعی را رعایت نکرده است. مسئله اول اولین مسئله ای که باید عنوان کرد این بود که آیا انسان می تواند قربه الی الله از طرف کسی نیابت کند و نمازی بخواند یا روزه بگیرد و یا حج کند؟ نیابت از میت به صورت مطلق. افرادی هستند که با دیگری سالها دوست بوده و اینک او از دنیا رفته، به نیابت از او روزه بگیرد و نماز بخواند،این اساس مسئله است. دو مسئله ی دیگر بر این مسئله مترتب می شود و آن اینکه آیا خود میّت می تواند وصیت کند که از طرف من نماز بخوانید یا نمی تواند؟ ما در جلسه قبل گفتیم که وصیت اشکالی ندارد، اما مادامی که نخوانده است بر گردن ولی است، ولی اگر بخواند از گردن ولی ساقط می شود. مسئله دوم مسئله دوم که باز مبتنی بر آن مسئله اساسی می باشد این است که میت وصیت نمی کند، بلکه ولی می بیند که روزه گرفتن و نماز خواندن از طرف پدر برایش مایه زحمت است، از این رو کسی را اجیر می کند که از طرف پدرش نماز بخواند، در حقیقت جناب ولی می خواهد بار زحمت را بر دوش دیگری بیندازد، کما اینکه الآن مرسوم همین است، آیا این کار جایز است یا جایز نیست؟ خلاصه همان گونه که وصیت مبنی بر مسئله سوم است، این مسئله نیز مبنی بر مسئله سوم است که آیا کسی می تواند از طرف دیگری نیابت بکند یا نمی تواند نیابت بکند؟ مادامی که مسئله سوم تحقیق نشود، این مسئله آنچنان که باید جا بیفتد، نمی تواند جا بیفتد. عمده همان مسئله سوم است که هنوز به بحثش نرسیدیم، یعنی ابتدا باید آن را درست کنیم که آیا میت می تواند با عمل دیگری منتفع بشود یا نه؟ تا آن را درست نکنیم،این کار برای ما درست نیست، ولی در عین حال ما فرضی بحث می کنیم و می گوییم بر فرض اینکه میت منتفع از عمل متبرع می شود، آن را قبول می کنیم و این مسئله را بحث می کنیم. دیدگاه اهل سنت اهل سنت غالباً در مسئله سوم (که عمده و اساس بحث است و بحثش خواهد آمد) اتفاق نظر دارند و می گویند میت با عمل دیگری منتفع نمی شود، تبرع اثری در باره میت ندارد، فقط سه مورد را استثنا کرده اند، یکی حج است که استثنا کرده اند، دومی زکات، چون زکات جنبه مالی دارد، اما در بقیه می گویند:« لا- ینتفع المیت بعمل الحیّ». اما حج را استثنا کرده اند، چون حج جنبه مالی دارد، زکات هم جنبه مالی دارد فلذا اشکالی ندارد، اما غیر از این دوتا را غالباً می گویند:« لا- ینتفع». یک کتابی است بنام:« الحاوی الکبیر» که شرح بر صحیح مسلم

است،در آنجا می گوید برخی از علمای ما هم آن عمل را قبول کرده اند که:« المیّت ینتفع بتبرع المتبرع حتی فی الصلاه و الصوم» و حکی صاحب الحاوی الکبیر عن عطاء بن أبی رباح و إسحاق بن راهویه أنّهما قالا بجواز الصلاه عن المیت، و مال الشیخ أبو سعد عبدالله بن محمد بن هبه الله بن أبی عصرون من أصحابنا المتأخرین فی کتابه الانتصار إلی اختیار هذا... إلی آخر ما ذکره. (۱) این سه نفر هستند که می گویند تبرع به میت می رسد، اما بقیه تبرع را قبول نکرده اند مگر در جایی که جنبه مالی داشته باشد مانند حج و زکات. ولی ما چه می گوییم: هرچند هنوز مسئله سوم را بحث نکرده ایم، و لی در حین حال فرض می کنیم که صحیح است، یعنی فرض می کنیم که آن مسئله سوم را قبول کردیم که متبرع می تواند از طرف کسی نمازی بخواند یا روزه ای بگیرد، فرض کنیم که این کار صحیح است،چون تا آن مسئله را صحیح فرض نکنیم، مسئله استیجار که مسئله حالاست قابل حل نیست فلذا می گوییم اگر کسی آن مسئله سوم را پذیرفت، باید این مسئله را هم بپذیرد. چرا؟ چون قانون کلی داریم که :«کلّ ما ینتفع المستأجر(ذات المستأجر، چون اجاره نشده) یجوز الاستئجار علیه. خلاصه اگر میت (که مستاجر است) به سبب تبرع منتفع می شود، اجاره اش مشکلی ندارد، چون قانون کلی داریم که:« کلّ ما ینتفع به الغیر المستأجر- یجوز الاستئجار علیه». در حقیقت اگر میت از عمل دیگری که متبرع است منتفع می شود، یعنی نماز قضا و روزه قضایش ساقط می شود به عمل متبرع، چه مانعی دارد که این منفعت هم اجاره ای باشد،کسی، مبلغی را بگیرد و نماز و روزه برای میت بخواند. بنابراین، ما ادله مجوزین را این گونه تشخیص می دهیم که آنان می گویند اجاره جایز است، این حرف شان مبنی بر دو قاعده است: الف، ینتفع المیّت بتبرع المتبرع ب، کلّ ما ینفع به المیّت بتبرع المتبرع، یجوز الاستئجار علیه. چون یک منفعتی در دست من هست، گاهی این منفعت را مجانی در اختیارش می گذارم و گاهی این منفعت را مجانی در اختیارش نمی گذارم بلکه یک مبلغی را در قبالش می گیرم. خلاصه چیزی که می تواند،دلیل آنان باشد مبنی بر دو مقدمه است: المقدمه الأولی: یجوز للمتبرع أن یصلّی عن الغیر و ینتفع به الغیر. المقدمه الثانیه: کلّ ما ینتفع به الغیر یجوز الاستئجار علیه. این دلیل مجوزین است. مبتکر این مسئله چه کسی است؟ اولین کسی که این مسئله را مطرح کرده و فرموده که می توان کسی را برای ادای نماز و روزه از میت اجیر کرد تا ولی خاطر جمع باشد، جناب ابو جعفر شوهانی است، البته اشان و امثالش این مسئله را گذری بحث کرده، اما شهید اول به طور مفصل در این زمینه بحث نموده است. خلاصه شهید اول این مسئله را به طور مفصل مطرح می کند و می گوید اگر قبول کنیم که «المیت ینتفع» یعنی میت منتفع می شود که در برابر آن اجیر کرد، و می فرماید مسئله اجماعی است، البته قاعده اجماعی است نه خودِ مسئله،یعنی این قاعده که می گوید: «کلّ ما ینتفع به المیّت یجوز الاستئجار علیه» اجماعی است فلذا مشمول « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۲) می شود. و أوّل من طرحه من أصحابنا هو الشیخ أبو جعفر محمد بن الحسین الشوهانی شیخ ابن حمزه شوهانی استاد ابن حمزه است-، فقد نقل صاحب الروضات عن السید رضی الدین بن طاووس الحسینی(ره) فی کتابه (غیاث سلطان الوری) فی مسأله قضاء الصلاه عن الأموات: و قد حکی ابن حمزه فی کتابه فی قضاء الصلاه عن الشیخ أبی جعفر محمد بن الحسین الشوهانی أنه کان یجوّز الاستئجار عن المیت. (۳) و لم ینقله ابن حمزه فی کتابه ((الوسیله)) و لو نقله فقد نقله فی کتاب خاص له باسم الصلاه. آنگاه مرحوم شهید می گوید اگر واقعاً اجیر گرفتن یک نفر برای نماز از طرف میت جایز است، پس چطور قبل از جناب شوهانی، احدی از علما آن را نگفته و در روایات ما نیز نیامده است؟ بعد در جواب این اشکال می فرماید چون غالباً شیعیان آدم های متدین بودند و نسبت به نماز و سایر عبادات شان مقید بودند فلذا نماز قضا نداشتند و اگر احیاناً نداشتند، اولیای شان می خواندند، از این رو، نیازی به این مسئله نبوده و این مسئله عنوان نشده است. و أول من بسط الکلام فی هذا شیخنا الشهید فی الذکری قال: الاستئجار علی فعل الصلاه الواجبه بعد الوفاه مبنی علی مقدمتین: إحداهما: جواز الصلاه عن المیت (المسأله التی تأتی بعد هذه المسأله) و هذه

إجماعيه و الأخبار الصحيحه ناطقه بها كما تلوناه. و الثانيه: أنّه كلّما جازت الصلاه عن الميّت جاز الاستئجار عنه و هذه المقدمه داخله فى عموم الاستئجار على الأعمال المباحه التى يمكن أن تقع للمستأجر، و لا يخالف فيها أحد من الإماميه و لا من غيرهم لأنّ المخالف من العامه إنّما منع لزعمه أنه لا يمكن وقوعها للمستأجر عنه، أمّا من يقول بإمكان وقوعها له و هم جميع الإماميه فلا يمكنه القول بمنع الاستئجار إلّا أن يخرق الاجماع فى إحدى المقدمتين على أنّ هذا النوع قد انعقد عليه الإجماع من الإماميه الخلف و السلف من عهد المصنف و ما قبله إلى زماننا هذا ، و قد تقرر أن إجماعهم حجّه قطعيه. فإن قلت: فهلا اشتهر الاستئجار على ذلك و العمل به عن النبى(ص) و الأئمّه(ع) كما اشتهر الاستئجار على الحجّ حتّى علم من المذهب ضروره. قلت: ليس كلّ واقع يجب اشتهاره و لا كل مشهور يجب الجزم بصحته ، فرب مشهور لا أصل له ورب متأصل لم يشتهر ، إما لعدم الحاجه إليه فى بعض الأحيان أو لندور وقوعه ، و الأمر فى الصلاه كذلك فإن سلف الشيعه كانوا على ملازمه الفريضه و النافله على حد لا يقع من أحدمنهم إخلال بها إلا لعذر يعتد به كمرض الموت أو غيره، و إذا اتفق فوات فريضه بادروا إلى فعلها لأن أكثر قدمائهم على المضايقه المحضه فلم يفتقروا إلى هذه المسأله و اكتفوا بذكر قضاء الولى لما فات الميت من ذلك على طريق الندور. (۴) ما تا اینجا فقط ادله مجوزین را خواندیم، اما ادله مانعین را نخواندیم، چون در میان علمای کسانی هستند که اساس این مسئله را قبول ندارند، یعنی این وضعی که در دفاتر مراجع است قبول ندارند. ادله مانعین عبارتند از: الف،فیض کاشانی. ب، صاحب ذخیره، ج، مرحوم سبزواری و جمعی دیگر. نعم المهم فی المقام دفع أدله المانعین ، و قد استدلوا (مانعین) بوجوه: الأول: إنّ الأمر متوجه إلى المنوب عنه دون النائب فكيف يكون فعله مفرغاً لذمه المنوب عنه؟ اولین دلیل مانعین این است که امر متوجه میت است، این چه ارتباطی به آدم حی و زنده دارد، مولا، آن را از میت خواسته، حال که او نخوانده، چرا حی و زنده بخواند؟! جواب این اشکال خیلی واضح است، یعنی اگر آن مقدمه آینده را قبول کنیم و بگوییم : «الميّت ينتفع بعمل المتبرع»، این مسئله قابل حل است و لذا سوال می کنیم که شما در متبرع چه می گویید؟ شما که متبرع را قبول دارید، استیجار را قبول ندارید، چون متبرع مورد اتفاق علمای شیعه است، اگر عمل متبرع را قبول دارید، جواب اشکال این است که هر چند امر متوجه میت است (الأمر متوجه بالميّت)،ولی عمل بر دو قسم است: ۱- عمل مباشری. ۲- عمل تسبیبی. اگر خودش نماز بخواند می شود عمل مباشری، و اگر من از طرف او نیت کنم، عمل باز هم عمل او می شود، منتها عمل تسبیبی، و در واقع عمل من می شود عمل میت،اما تسبیباً لا مباشره، شما اگر مقدمه اولی را (که همان مسئله سوم باشد) قبول کنید، این اشکال شما قابل حل است و ما حل کردیم و گفتیم عمل بر دو قسم است، مباشری و تسبیبی. يلاحظ عليه: بالنقض بالحج، فإنّ النيابه فيه أمر متفق عليه فيقال: الأمر متوجه إلى المنوب عنه ، دون النائب، فلا يكون عمله مفرغاً لذمه المنوب عنه. و الجواب: أن النائب ينزل نفسه منزله المنوب عن فيكون الأمر المتوجه إلى المنوب عنه متوجها إليه ، و يكون فعله فعلا للمنوب عنه تنزيلا ، فكما أن فعل المنوب عنه مفرّغ لذمته كذلك فعل النائب. (۵) صاحب ذخیره دلیل دیگری آورده است که عین کلام ایشان را در ذیل نقل می کنیم. الثاني: ما اعتمد عليه صاحب الذخيره ، قال بعد كلام الشهيد: إنّ الحكم بجواز الستئجار للميت مبنى على الإجماع على أن كلّ أمر مباح يمكن أن يقع للمستأجر ، يجوز الاستئجار فيه ، و قد نبهت مراراً بانّ إثبات الإجماع فى زمن الغيبه فى غايه الإشكال خصوصاً فى مثل هذه المسأله التى لم تشتهر فى سائر الأعصار و قد خلت منها مصنفات القدماء و العظماء. (۶) مرحوم صاحب ذخیره به قاعده دوم اشکال کرده، قاعده اول را قبول دارد که: «الميّت ينتفع بعمل المتبرع». «إنّما الكلام» هر چیزی که میت از آن منتفع می شود، يجوز الاستئجار عليه، ما دلیلی بر این مطلب (نه از آیات و نه از روایات) نداریم، اگر مرحوم شهید هم ادعای اجماع کرده است، اجماع در این مسئله در زمان غیبت نداریم. خلاصه ایشان کبری را اشکال کرده،یعنی اینکه:«كلّ ما ينتفع الميت بعمل المتبرع يجوز استئجار عليه»، گفته ما چنین قاعده ای

نداریم. ولی ظاهراً این قاعده در میان علمای ما مسلم است و ما ندیدیم کسی را که بر این قاعده اشکال کند که هر چیزی که دیگری از آن نفع می برد، می شود برای آن اجیر کرد، مگر اینکه از شرع مقدس جنبه ی مجانیت را بفهمیم. بلی، اگر از طریق شرع جنبه مجانیت را فهمیدیم، آن قابل استیجار نیست مانند غسل میت و هکذا کفن و دفن میت.یعنی چیز هایی که اسلام اصرار دارد که باید مجانی انجام بگیرد، اگر از این قبیل شد، بلی، ما هم قبول داریم که قابل استیجار نیست، اما این قید درش نیست که حتماً باید مجانی باشد (مانند شاطری، معماری، خیاطی، طبابت و ...) استیجار مانعی ندارد. خلاصه در فقه این قاعده مسلم است «کلّ ما ینتفع به الغیر یجوز استئجار علیه». نتیجه بحث بنابراین، ما دو دلیل مانعین را رد کردیم. دلیل اول شان بود که امر متوجه میت است، چه کار به آدم حی و زنده دارد؟! ما در جواب گفتیم ممکن است امر متوجه حی و زنده هم بشود، منتها بالتنزیل و التسبیب. دلیل دوم شان این بود که ما این قاعده را قبول نداریم که: «کلّ ما ینتفع به الغیر یجوز استئجار علیه». ما در جواب گفتیم این قاعده در فقه مسلم است و ما تا هنوز کسی را ندیدیم که آن را انکار کند. بلی، آقایان مواردی را استثنا کند.

ص: ۱۳۲

حکم نیابت از میت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم نیابت از میت بحث ما در این بود که آیا ولی می تواند یک نفر را اجیر کند تا نماز های پدرش را بخواند؟ اشکالات مسئله این مسئله با سه اشکال مواجه شد. اشکال اول این شد که خطاب مال «منوب عنه» است، پس چگونه یک آدم بیگانه امرِ «منوب عنه» را انجام می دهد، خطاب مال میت است و حال آنکه شخص دیگری می خواهد امر او را امتثال کند، آنکس که به او امر شده، از دنیا رفته و مرده، اما آنکس که می خواهد بیاورد، اصلاً ماموربه نیست. پاسخ از اشکال اول ما درجواب گفتیم که افعال انسان بر دو قسم است: ۱- فعل مباشری. ۲- فعل تسبیبی. مانع ندارد که فعل دیگری که از طرف میت می خواند، فعل تسبیبی میت باشد بنحو من الأنحاء، چون اگر این را قبول نکنیم، باید مطلقاً ریشه این مسئله را بزنیم و بگوییم حتی متبرع هم نمی تواند از طرف کسی نماز بخواند یا حج او را انجام بدهد. اشکال دوم این بود که ما دلیل برای این کلیت نداریم که اگر میت منتفع می شود، «کلّ ما ینتفع به المیّت یجوز الاستئجار علیه» ما یک چنین قاعده کلی نداریم. پاسخ از اشکال دوم ما در جواب گفتیم که این قاعده مورد قبول همه فقهاست، فقها در باب اجاره می گویند هر چیزی که منفعت محلله دارد، می شود آن را مورد اجاره قرار داد و فرض این است که این یک منفعت محلله است، به جهت اینکه میت ینتفع به، کما هو الحال فی المتبرع. اشکال سوم اشکال سوم این بود که چرا این مسئله منصوص نیست، با قیاس و استحسان که نمی شود آن را درست کرد؟ پاسخ از اشکال سوم ما در جواب گفتیم لازم نیست که هر مسئله منصوص باشد، شاید در آن زمان این مسئله کمتر مطرح بوده و لذا نرفتند سرا غ اینکه آن را از ائمه معصومین (علیهم السلام) سوال کنند. اشکال چهارم اشکال چهارم این است که داعی برای نماز باید خدا باشد،قرب الهی داعی باشد، این آدمی که اجیر کردیم تا نماز پدر را بخواند، داعی او،یک داعی الهی نیست، بلکه داعی او همان اجرت و پولی است که در مقابلش می گیرد، بنابراین، اصلاً صلات مستاجر نمی تواند نسبت به میت نافع باشد، زیرا نمازی مورد قبول است که در آنجا داعی خدا

باشـد،«مخلصـین له الـدّین» باشـد، دین به معنـای طـاعت است، یعنی طاعت را خالصاً لله انجام بدهـد، این آدم خالصاً لوجه الله انجام نمی دهد، بلکه خالصاً للأجره یا نیمی برای اجرت و نیمی هم برای خدا انجام می دهد. این اشکال معروفی است مرحوم شیخ انصاری هم آن را در مکاسب محرمه مطرح کرده است. پاسخ از اشکال چهارم این اشکال دو جور می توانـد جواب گفت. الف، یـک جواب، همان جوابی است که مشهور فقها از زمان شیخ انصاری تا کنون از آن جواب داده انـد و گفته اند دواعی گـاهی در عرض هم هستند و گـاهی در طول هم می باشـند، هیـچ انسـانی داعی خـالص برای خـدا نـدارد مگر انسـان معصومی باشد مانند حضرت علی (علیه السلام) که می فرماید: «ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طمعاً فی جنّتک بل وجدتک أهلًا للعباده» و آن یک مسئله دیگری است، ولی غالب انسان ها در عین حالی که داعی قربی دارند، دواعی دیگر هم ضمیمه ی کـار آنهاست. الـدواعی فی طول التقرّب بالعمل ۱، طمعاً فی الجنّه. خیلی از انسـان هـا اعمالی را که انجام می دهنـد بخاطر ثـوابی کـه دارد انجـام می دهنـد،یعنی بخـاطر رفتـن بـه بهشـت و طمـع بـه بهشـت انجـام می دهنـد، این بـا قرب الهی سازگـار نیست،البته آن قربی که شـما می گویید که تنها و تنها برای خدا باشد. ۲، خوفاً من النار. بسیاری از مردم عبادت شان خوفاً من النار است، مثلاً قرآن کریم می فرمایـد: «وَجِیءَ یَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ یَوْمَئِذٍ یَتَذَکَّرُ الْإِنسَانُ وَأَنَّیٰ لَهُ الذِّکْرَیٰ» (۱) ، افرادی هستند که وقتی به این آیه می رسند گریه می کنند. نقل خاطره مرحوم مطهری می گفت آقای میرزا علی آقای شیرازی که استاد اخلاق بود و گـاهی به قم می آمـد و به امر آقـای بروجردی برای طلاب منبر می رفت، ایشان مرد محقق،با سواد و در عین حال طبیب هم بودند، ایشان (مطهری) می گوید این آقا چند شب مهمان من در حجره فیضیه بود، وقتی برای نماز شب بلند می شد و نماز شب می خواند، هنگامی که به این آیه می رسید و این آیه را می خواند که:«وَجِیءَ یَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ یَوْمَئِذٍ یَتَذَکَّرُ الْإِنسَانُ وَأَنَّیٰ لَهُ الذِّکْرَیٰ» (۲) اشک می ریخت و داد و فریادش بلند می شد. کسی مثل ایشان آن قرب خالص را ندارد، در کنار قرب مسئله خوف من النـار هم است، مثلاًـ کسـی نـذر کرده که اگر فلاـن حاجتش بر آورده شـد، دو رکعت نماز بخوانـد یا دو روز روزه بگیرد، این روزه یـا این نمـاز را چگونه می خوانـد؟ یـا «خوفاً للنـار» است یـا «طمعاً بالجنّه»، و یا خوفاً من الکفّاره که اگر نماز نخوانـد کفاره گردنش می آیـد و مصیبت بـدتر می شود. کسانی که نـذر می کننـد یا قسم می خورنـد یا کسانی که عهد می کنند، همه اینها یکنوع دواعی دارند غیر از دواعی قرب إلی الله. آن قرب فقط مال اوتاد است مانند معصومین (علیهم السلام) یا تـالی تلو معصومین که فقـط عشق به محبوب آنهـا را وادار به کـار می کنـد، آنان حساب شان جـداست و یک مسـئله دیگری است، نوع افرادی که خدا این قرآن و شـریعت را برای آنان فرسـتاده، آن قرب خالص که هیچ نوع شائبه دیگری در آن نباشد، در آنان پیـدا نمی شود بلکه با یکی از این دواعی مخلوط است. حال که چنین است،چه مانعی دارد این آقا که نماز می خواند دوتا داعی داشـته باشـد،داعی اولش این است که ذمه میت را بری کند،چون مسلمان است و می خواهد واقعاً ذمه میت را بری کنـد. از آن طرف هم وجهی را برای این کـار گرفته است،چه می کنـد؟ این وجه را می گیرد، در او یک اسـتعدادی پیـدا می شود که نمـاز را قربه إلی الله بخوانـد تـا ذمه میت بری بشود و به تعبیر مرحوم محقق خراسانی در کفایه داعی بر داعی است،در حقیقت داعی اصـلی او این است که ذمه میت را بری کنـد، چـون اگر ذمه میت بری نشـود، این پـول برای او حرام است، قهراً بایـد اخلاص داشـته باشد، غایه ما فی الباب ولی «میت » یک کمکی کرده است که زندگی این آدم بچرخد، همین سبب می شـود که بر خیزد و دو رکعت نمـاز قربه إلی الله برای او بخوانـد. بنـابراین، این داعی در طـول آن داعی است نه در عرض آن. فقهـا در کتـاب وضو از این مثال ها زیاد دارنـد، مثلاً من با آب سـرد وضو می گیرم، یک موقع با آب سـرد وضو می گیرم که خنـک بشوم، وضو باطـل است، امـا یک موقع وضو می گیرم و در واقع داعی من برای وضو و اسـتعمالِ «آب» خـداست، منتها ترجیـح می دهم که بـا آب سـرد وضو بگیرم تـا سـرد هم بشوم و هم چنین آب گرم. بنـابراین، بایـد فرق گـذاشت بین دواعی

عرضیه و بین دواعی طولیه،اگر در عرض هم باشند باطل است، اما اگر در طول هم باشند، اشکالی ندارد. بنابراین، در این مسئله این جواب را داده اند. پس معلوم شد که از زمان شیخ حسین شوهانی که در قرن ششم زندگی می کرده، این مسئله مطرح شده که کسی را اجیر کنیم تا نماز میت را بخواند تا ولی راحت بشود،با این اشکالات چهار گانه رو برو بوده است، گاهی می گفتند خطاب ندارد، گاهی می گفتند: «قاعده» کلی نیست،کل ما ینتفع به المیت یجوز الاستئجار علیه،این کلیت ندارد، گاهی می گفتند نص و روایتی در این مسئله نیست، آخرین اشکال این بود که این وجه و اجرت با قرب الهی ساز گار نیست. از زمان شیخ انصاری به این طرف،این جواب را پرورش داده اند که دواعی علی قسمین، دواعی عرضیه، دواعی طولیه، اگر دواعی مادی در عرض دواعی معنوی باشد مبطل است، مثلاً انسان با آب گرم وضو بگیرد تا هم گرم بشود و هم خدا در نظر داشته باشد این باطل است، اما اگر در طول هم باشد، اشکالی ندارد کما اینکه علاوه بر تبرع،دواعی داریم،طمعاً للجنّه،خوفاً من النار و غیر ذلک. پاسخ استاد سبحانی از اشکال چهارم من در بحث مکاسب محرمه در کتاب «المواهب فی أحکام المکاسب» از این اشکالی که می گوید پول با قصد قربت ساز گار نیست ،یک جواب دیگری داده ام و آن جواب یک جواب کلی است و آن این است که همه فقها متفق هستند که جعل برقاضی حرام است، قاضی اگر قضاوتش برای حقوق باشد حرام است، مؤذن جعلش حرام است، معلم واجبات جعلش حرام است، ولی مع الوصف از زمان امیر المؤمنان تا حالا هم برای قاضی و هم برای مؤذن و هم برای معلم واجبات حقوق می دهند، از آن طرف می گویند جعل حرام است، از این طرف هم می گویند همه اینها را حقوق بدهید. امیر المؤمنان در آن نامه ای که به مالک اشتر می نویسد می فرماید: «و أفصح له ما یزیل خلّته» به قدری حقوق بده که نیازش بر طرف کند تا طمع در مال مردم نکند. جواب اشکال چگونه است که از یک طرف جعل حرام است، از طرف دیگر همه اینها را حقوق می دهند؟ جوابش این است که اسلام عمل قاضی را عمل محترم شمرده است که نباید در مقابلش پول بگیرد، و هکذا عمل معلم قرآن و یا مؤذن را محترم شمرده که نباید در مقابل آن پول بگیرد، اما این جناب قاضی، مؤذن و معلم قرآن از خودش زن و بچه دارد، آنان را از کجا تغذیه و ارتزاق بکنند؟ راهش این است که حاکم شرع نیاز های قاضی را طبق نیاز های روز برطرف کند تا او با فکر آسوده قضاوت نماید، همان گونه که در قضاوت راه این است که حاکم شرع باید از بیت المال نیاز های قاضی،مؤذن و معلم قرآن را بر طرف می کند تا فکر آنان آسوده شود و با خاطر آسوده کارهای خود را بخاطر خدا انجام بدهند، آقایان این مسئله را در آنجا دارند، چرا عین همان مسئله در اینجا هم نمی گویید، این فردی که نماز قضا از طرف میت می خواند، زن و بچه دارد، ولی می آید زندگی این آدم را تامین می کند و می گوید شما اگر دو سال نماز قضای پدرم را بخوانید،من در این مدت زندگی شما را اداره می کنم، فلذا فکر او آسوده می شود و او هم قربه إلی الله قضاوت می کند یا مؤذن و معلم قرآن می شود و نماز میت را می خواند. بنابراین، هم آن جواب آقایان درست است که می گویند داعی بر داعی و هم این جوابی که ما دادیم درست است. پس بحث ما در مسئله دوم هم تمام شد، چون مسئله اول در باره وصیت میت بود، مسئله دوم راجع به اجیر ولی بود، الآن به مسئله سوم رسیدیم که اساس آن دو مسئله قبلی است و حقش هم این بود که مرحوم سید مسئله سوم را جلو بیندازد. مسئله سوم این است که آیا متبرع اگر چنانچه نمازی برای کسی بخواند، ذمه او بری می شود یا نه؟ المسأله الثانیه عشر: إذا تبرّع بالقضاء عن المیّت متبرع سقط القضاء عن الولی. این مسئله سوم است، در حقیقت اساس و پایه مسئله اول و دوم، همین مسئله سوم است و حقش این بود که مرحوم سید اول همین را بحث می کرد و سپس سراغ آن دو مسئله می رفت. این مسئله سوم را از دو راه می توانیم بررسی کنیم: الف،حسب قاعده اولیه. ب، حسب قاعده ثانویه. اما حسب قاعده اولیه نباید عمل متبرع سبب بشود که ذمه ی «ولی» بری بشود. پس حسب قاعده اولیه عملی را که متبرع از ناحیه میت انجام می دهد از گردن ولی ساقط نمی شود. اما بر خلاف این

قاعده اولیه، روایاتی داریم که مرحوم صاحب وسائل در حدود بیست و هفت روایت را در اینجا نقل کرده است که حاکی از آن است اگر چنانچه متبرع انجام بدهد، ذمه ولی بری می شود، قهراً ذمه میت هم بری خواهد شد. البته در توصلیات مسلم است که اگر کسی انجام داد، ذمه ی ولی بری می شود، فرض کنید جناب زید بدهکار بقال است، یک نفر آمد و از طرف زید، بدهکاری او را داد،بقال هم قبول کرد، قطعاً ذمه جناب زید بری می شود. ولی بحث ما در واجب تعبدی است که اگر یک نفر تبرعاً انجام داد، آیا ذمه ولی بری می شود یا نه؟ صاحب وسائل بیست و هفت روایت آورده که بری می شود، منتها اکثر این روایات مراسیل است هر چند بعضی از آنها مسانید هم دارند. البته ایشان (صاحب وسائل) اکثر این روایات را از کتاب سید ابن طاووس بنام :« غیاث سلطان الوری لسکان الثری» گرفته است،این کتاب خطی است و الآن نمی دانم که نسخه اش هست یا نیست؟ منتها مرحوم علامه روایات آن را در کتاب بحار نقل کرده است. روایات ۱، ما رواه البرقی (احمد بن محمد بن خالد برقی) بسند صحیح عن معاویه بن عمّار قال: قلت لأبی عبدالله(علیه السلام) أیّ شیء یلحق الرّجل بعد موته؟ قال:« یلحقه الحجّ و الصدقه عنه والصوم عنه» (۳) ظهور این حدیث در متبرع است نه در ولی، یعنی معلوم می شود که ولی نیست، بلکه متبرع است، ظهورش در متبرع است نه در ولی، معنای «یلحقه» این است که مسقط ذمه است، روایت هم اطلاق دارد، یعنی هم واجب را می گیرد و هم مستحب را. بنابراین، از دو نظر مطلق است، هم ولی را می گیرد و هم غیر ولی را، علاوه بر آن، واجب و غیر واجب را شامل است. ۲، ما رواه الکلینی بسند صحیح عن معاویه بن عمّار قال: قلت لأبی عبدالله(علیه السلام) ما یلحق الرّجل بعد موته؟ قال:« یلحقه الحجّ و الصدقه عنه والصوم عنه»فقال: «سنّه سنّها یعمل بها بعد موته، فیکون له مثل أجر من یعمل بها من غیر أن ینتقص من أُجورهم شیء ، و الصدقه الجاریه تجری من بعده ، و الولد الطیّب یدعو لوالدیه بعد موتهما، و یحجّ و یتصدّق و یعتق عنهما و یصلّی و یصوم عنهما» ، فقلت: أشرکهما فی حجّی؟ قال: «نعم » (۴) معلوم می شود که حج مستحب را می شود از طرف دو نفر آورد. و الروایه ناظره إلی المندوبات من الصلاه و الصوم و الحجّ و إلا فلو کانت ذمه الوالد مشغوله بالواجب لوجب الإتیان به حسب ما مرّ. ۳، ما رواه الصدوق بسند صحیح عن عمر بن یزید قال: قلت لأبی عبدالله(علیه السلام): نصلّی عن المیت؟ فقال: «نعم حتّی أنّه لیکون فی ضیق فیوسّع الله علیه ذلک الضیق ، ثمّ یؤتی فیقال له: خفّفَ عنک هذا الضیق بصلاه فلان أخیک عنک» قال: فقلت: فأُشرک بین رجلین فی رکعتین؟ قال: «نعم » (۵) و الإشراک فی صلاه واحده فی الفریضه مرفوض، فالذیل إما متروک أو محمول علی الصلاه المستحبه. ۴، ما رواه صاحب الوسائل بطریق معتبر عن علیّ بن جعفر فی کتاب مسائله عن أخیه موسی بن جعفر(علیه السلام) قال: سألت أبی جعفر بن محمد(علیه السلام) عن الرّجل هل یصلح له أن یصلّی أو یصوم عن بعض موتاه؟ قال:« نعم ، فلیصلّ علی ما أحبّ و یجعل تلک للمیت فهو للمیت إذا جعل ذلک له» (۶) معلوم می شود که نیت انسان در عمل موثر است نعم نقله أیضاً علی بن موسی بن طاووس فی کتابه « غیاث سلطان الوری لسکان الثری» بصوره مرسله ، و لکن صاحب الوسائل رواه عن علی بن جعفر بسند معتبر. ۵، ما رواه الصدوق بسند مرسل قال: قد روی عن الصادق(علیه السلام) أنه قال: «إذا مات الرجل و علیه صوم شهر رمضان فلیقض عنه من شاء من أهله» (۷) اینکه در این حدی کلمه ی« من أهله» را آورده، بخاطر این است که بیگانه این کار را نمی کند، اهل هم اعم از این است که ولی باشد یا غیر ولی. ۶، و روی الشهید محمد بن مکی فی الذکری قال: و روی یونس عن العلاء بن رزین، عن عبد الله بن أبی یعفور، عن الصادق(علیه السلام) قال: «یقضی عن المیّت الحجّ و الصّوم و العتق، و الفعل الحسن » (۸) این بود روایاتی که شش تای از آنها را خواندیم.

لزوم رعایت ترتیب در قضای نماز میت کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: لزوم رعایت ترتیب در قضای نماز میت بحث در مسئله سیزدهم است و باید توجه داشت که مسئله سیزدهم مربوط به مسئله قبلی است که آیا در قضای نفس رعایت ترتیب لازم است یا نه؟ به بیان دیگر در جایی که انسان می خواهد نماز خودش را قضا کند، آیا ترتیب لازم است یا نه؟ دیدگاه استاد سبحانی ما در نماز هایی قائل به ترتیب شدیم که در آنها ترتیب شرط است مانند: نماز ظهر نسبت به عصر، مغرب نسبت به عشا، اما نماز هایی که در آنها ترتیب شرط نیست، مثل نماز صبح نسبت به نماز ظهرین، در آنجا عرض کردیم که ترتیب لازم نیست، مثلاً، اگر کسی نماز صبحش ترک بشود، نماز ظهرین او هم ترک بشود، چنین آدمی مخیر است که اول صبح را بخواند و بعداً ظهرین را یا ظهرین را بخواند و سپس صبح را، این منبای ما بود. مختار صاحب عروه اما مرحوم طباطبائی قائل است که مطلقا ترتیب شرط است، آنکس که اول نماز صبح بر گردنش است و بعداً ظهرین، اول باید صبح را بخواند و سپس ظهر را،ایشان عین همین فتوا را در «ولی» هم گفته است،یعنی «ولی میت» هم اگر بخواهد از طرف پدر نماز بخواند، باید مطلقاً ترتیب را رعایت کند حتی در آن نماز هایی که ترتیب در آنها شرط نیست،اول باید صبح را بخواند و بعداً ظهر را. حال اگر جاهل شد و ندانست،باید تکرار کند، صبح را بخواند، بعداً ظهرین رابخواند، بعداً باز یک بار دیگر صلات صبح را بخواند کافی است،زیرا اگر ظهرین مقدم باشد، خوانده، صبح هم مقدم باشد خوانده،البته این فتوای سید است و ما این فتوا را در قضای نفس قبول نکردیم تا چه رسد به قضای ولی. المسأله الثالثه عشر: یجب علی الولی مراعاه الترتیب فی قضاء الصلاه، و ان جهله وجب علیه الاحتیاط و التکرار. (۱) مثلاً، نمی داند که صبح مقدم است یا ظهرین، صبح را می خواند، بعداً ظهرین را، بعداً باز هم صبح را می خواند و همچنین اگر طرف احتمالات بالا برود، یعنی نداند که صبح مقدم است یا ظهرین یا عشاء مقدم است، باید تکرار کند تا ترتیب حاصل بشود. کیفیت تکرار را در آن فصل قبلی خواندیم، یعنی در جایی که :«یقضی عن نفسه». المسأله الرابعه عشر: المناط فی الجهر و الاخفات علی حال الولی المباشر لا المثبت، فیجهر فی الجهریه و إن کان القضاء عن الأمّ. (۲) اگر ولی بخواهد نماز پدر را بخواند، مشکلی نیست، ولی هم مذکر است میت هم مذکر، «یجهر فی الصلوات الجهریه و یخافت فی الصلوات الاخفاتیه. اما اگر بخواهد از طرف مادر نماز بخواند، ولی مذکر است، اما مادر مؤنث، آیا در جهر و «اخفات» شیوه ی مادر را در نظر بگیرد یا تکلیف خودش را؟ مختار صاحب عروه مرحوم سید می فرماید تکلیف خودش را در نظر می گیرد،اینجا تکلیف مادر مطرح نیست. چرا؟ چون این شرائط مصلّی است نه شرائط صلات، یک چیزهایی است که شرط صلات است مانند طهارت لباس، طهارت نفسانی، طهارت مکان،قبله، اینها چیزهای هستند که شرط صلات هستند، یک چیزهایی هم هستند که شرائط مصلّی هستند نه شرائط صلات «لو کان المصلّی مذکراً یجهر، لو کان المصلّی أنثی یخافت»، شرط مصلی است، چون شرط مصلی است، پس میزان خود ولی است نه میت. عمده این است که باید فرق نهاد بین چیزهایی که شرط صلات هستند و بین چیزهایی که شرط مصلی می باشند نه شرط صلات،«الرّجل تجهر و الأنثی تخافت»،مال رجل و انثی است، قهراً هنگامی که من نماز می خوانم، شرط مصلی است، مصلی من هستم، ثوابش به میت می رسد، از گردن میت ساقط می شود،اینها شرائط مصلی هستند، قهراً باید «میزان» خودِ مصلی باشد نه میت. المناط فی الجهر و الاخفات علی حال الولی المباشر لا المیت، فیجهر فی الجهریه و إن کان القضاء عن الأمّ. (۳) وجه ذلک أنّ هذه الشرائط شرائط للمصلّی لا للصلاه و إلّا لما اختلفت باختلاف المصلّی، و علی ذلک فلو کان النائب رجلاً وجب علیه الجهر فی الجهریه و حرم علیه لبس الذهب و الحریر لم یجب علیه ستر ما عدا العورتین،

و إن كان «المنوب عنه» امرأه، و إذا عكس عكس. زن اگر بخواهد از طرف كسى قضا كند، شرائط خودش را در نظر مى گيرد ولـذا آقايان در فقه بايـد دقت كند كه بعضـى از چيزها شـرط مصـلى است و بعضـى از چيزها شـرط صـلات، چيزى كه شـرط مصلّى است، تابع خود نائب و مصلى است نه تابع منوب عنه. مسئله پانزدهم البته اين مسئله تفصيلش در يک فصلى است كه ما بحث نكرديم، چون مرحوم سيد در باب قضا سه فصل دارد، يک فصلش قضا عن النفس است، فصل دومش صلات استيجارى است، كه آن را حذف كرديم، فصل سوم در باره قضاى عن الولى است. قضاى عن الولى اين مسئله اش در آنجا مبسوطاً بحث شـده است، ولى ما در اينجا آن بخشـى را كه مربوط به ولى است بحث مى كنيم و الا مفصـلش كه در واقع پنج صورت است، ايشان در آن فصـلى كه حذف كرديم آورده اند. ايشان يک فصـلى دارند راجع به صـلات استيجارى. فروع مسئله پانزدهم ١- آيا آدم متبرع كه از طرف ديگرى تبرعاً نماز مى خواند آيا ميزان در احكام صـلات مانند شک و سهو و اجزاء و شرائط كه آيا يـک تسـبيحه واجب است يـا سه تسـبيحه ، منِ متبرع مى خواهم نمـاز بخوانم، آيـا ميزان تكليف خودم است كه يـا مجتهـدم يا مقلـد، يا ميزان تكليف ميت است، ميت هم يا مجتهـد است يا مقلد. ٢- اينكه ميت كسـى را وصى كرده است كه براى او نماز بخواند، آيا در مسائل شـكوک- چون شـكوک خيلى اختلافى است،بعضـى از صور شـكوک را برخى صحيح مى دانند بعض ديگر صـحيح نمى دانند حتى بعضـى از فقها فقط شـكوک منصوصه را حجت مى دانند اما آن شـكوک تلفيقى را صحيح نمى داننـد.- آيا در باره اجزاء صـلات و شـكوک، جناب وصـى تكليف خودش را رعايت مى كنـد يا تكليف ميت را. ٣- يک نفر وصـى است، وصـى كسـى را اجير كرده، اينجـا دو شـاخه و سه شـاخه مى شـود، آيـا اجير تكليـف خودش را در نظر مى گيرد اجتهاداً يا تقليداً؟ يا تكليف وصى را در نظر مى گيرد اجتهاداً و تقليداً؟ يا تكليف ميت را در نظر مى گيرد اجتهاداً و تقيداً؟ ۴- فرض كنيد كه من از طرف ولى اجيرم نه از طرف وصى، آيا اين اجير تكليف خودش را اجتهاداً و تقليداً انجام بدهد يا تكليف ولى را اجتهاداً و تقليـداً؟ يا تكليف ميت را اجتهاداً و تقليـداً؟ ولى ما اين چهار تا را بحث نمى كنيم، چهار تا عبارتنـد از: الف، متبرع از ميت. ب، وصى از ميت. ج، اجير از وصى. د، اجير از ولى. اينها را بحث نمى كنيم، بلكه يک چيز پنجمى را بحث مى كنيم، اينجـا فقـط تكليف ولى را بحث مى كنيم، آيـا ولى كه مى خواهـد نمـاز بخوانـد، در احكام شـكوک و در احكام اجزاء صلات، در مبطلات و در شـكوک و در نواقض،تكليف خودش را در نظر مى گيرد اجتهاداً و تقليداً؟ يا تكليف ميت را در نظر مى گيرد؟ ديـد گاه صـاحب عروه ايشـان در اينجـا فتواى عجبى دارد. فى أحكـام الشـک و السـهو، يراعى الولىّ تكليف نفسـه اجتهاداً أو تقليـداً لا تكليف الميّت،الخ. (۴) در شـكوک مى گويـد تكليف خودش را در نظر مى گيرد، فرض كنيـد شک مى كنـد بين چهار و پنج صـحيح است يا صـحيح نيست،ايستاده است شک دارد كه آيا اين ركعت چهارم است يا پنجم ؟ آيا اين صحيح است يا نه؟ مى فرمايد اگر در شكوک بحث كند كه آيا اين شک صحيح است يا نه؟ در اينجا به تكليف خودش عمل مى كنـد، اما اگر در اجزاء صـلات شک كنـد،فرض كنيـد ميت نمازش را با تسبيحه ى واحـده خوانده،من هم عقيده ام تسبيح ثلاثه است، آيا در اينجا ميزان تكليف ولى است يا تكليف ميت؟ مرحوم سيد مى گويد در اينجا ميزان تكليف ميت است، فرق مى گـذارد بين اولى و دومى. در اولى كه اگر احكـام شـكوک است، ميزان تكليـف ولى است، امـا اگر در اجزاء شـک كنـد، ميزان تكليف ميت است فلـذا بايـد ببينـد كه ميت اجتهـاداً يا تقليـداً تكليفش چه بوده است. فى أحكام الشک و السـهو، يراعى الولىّ تكليف نفسه اجتهـاداً أو تقليـداً لا تكليف الميّت،بخلاف أجزاء الصـلاه و شـرائطها، فإنّه يراعى تكليف الميّت، و كـذا فى أصل وجوب القضاء. پس فرع اول كه شـكوک باشد، ميزان ولى است، اما در اجزاء و شرائط ميزان ميت است نه ولى. سوم اين اسـت كـه من نمى دانم نمـاز بر اين ميت واجب است يـا واجب نيست، فرض كنيـد كه ميتى مـا نمـازش را بـا تسـبيحه واحـده خوانـده،از نظر تقليـد ايشان باطل است، ولى از نظر تقليـد من صـحيح است، مى گويـد ميزان ميت است، اگر از نظر ميت باطل

است، ولو از نظر اجتهاد من یا مرجع تقلید من صحیح است. در این مسئله پانزدهم سه فرع را متذکر است: الف، شکوک. ب، اجزاء و شرائط. ج، اصل وجوب قضاء. فلو کان مقتضی تقلید المیت أو اجتهاده وجوب القضاء علیه- مثلاً نمازش را با تسبیحه واحده خوانده که از نظر مرجع تقلیدش این نماز باطل است- یجب علی الولیّ الإتیان به، و إن کان مقتضی مذهبه (ولی) عدم الوجوب، و إن کان مقتضی مذهب المیّت عدم الوجوب- نمازش را با یک تسبیحه خوانده،مرجع تقلیدش هم گفته درست است- لا یجب علیه و إن کان واجباً بمقتضی مذهبه (ولی)، ایشان در اینجا همه مسائل را دور کاکل میت چرخانده است، یعنی اگر از نظر میت باطل است هر چند از نظر ولی صحیح است، اعاده کند، اما اگر عکس باشد، یعنی از نظر میت صحیح بوده و لو از نظر ولی باطل، ولی در اینجا اعاده نمی کند مگر اینکه یقین پیدا کند که نمازش باطل بوده است «إلّا إذا علم وجدانیّا قطعیاً ببطلان مذهب المیّت، فیراعی حینئذ تکلیف نفسه». فرض کنید که میت ما نماز خوانده، انحرافش از قبله چهل و پنج درجه است، طبق مذهب میت صحیح است، و حال آنکه از نظر منِ ولی قطعاً باطل است،« فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَ ام». (۵) چهل و پنج درجه مسلماً مایه بطلان است. اما فرع اول که همان مسئله شکوک باشد،ما با مرحوم سید موافق هستیم، چرا؟ چون از احکام مصلّی است، «إذا شکّ المصلی بین الثلاث و الأربع، رجل شک بین الثلاث و الأربع» آن از احکام مصلی است، قهراً میزان خودش است، اگر این شک صحیح است، می تواند به آن اکتفا کند، اما اگر صحیح نیست،نمی تواند به آن اکتفا نماید. ولی اختلاف ما با سید در فرع دوم و سوم است، در فرع دوم که اجزاء صلات است، ایشان می گوید میزان مذهب میت است و حال آنکه اگر به یک نفر بگویند:پسر جان! نماز پدر را بخوان، امام صادق (علیه السلام) فرمود:« أولی الناس بمیراثه أولی بصلاته». پسر جان! تو که الآن اولی به میراث پدر هستی،نماز پدر را بخوان، یعنی طبق تشخیص خودت بخوان نه طبق تشخیص میتی که از دنیا رفته و مرجع تقلیدش هم از دنیا رفته یا نمی دانیم که مرجع تقلیدش چه کسی بوده است. خلاصه اگر به یک نفر بگویند جور نماز پدر را بکش،معنایش این است که طبق تشخیص خودت نه طبق تشخیص میت. این کلمات منهای اینکه اینها احکام صلات هستند، قبول است، احکام صلات هستند، اجزاء صلات، احکام صلات است، اما اگر به یک نفر خطاب بکنند که نماز فلانی را بخوان،یعنی طبق تشخیص خودت بخوان. بنابراین،در فرع دوم هم ما با ایشان اختلاف داریم، ایشان در فرع دوم دو صورت را گفت، فرمود اگر از نظر میت باطل باشد، حتماً باید طبق نظر میت بیاورد،مثلاً میت ما نمازش را با تسبیحه واحده خوانده، که از نظر مرجع تقلید میت، آن نماز باطل بوده است، ولو از نظر مصلی که خودش یا مجتهد است یا مقلد، صحیح است، اینجا می گوید میت را در نظر بگیرد. ولی ما می گوییم خودش را در نظر بگیرد، چرا؟ چون اگر به من بگویند: فلانی، نماز هایی که در ذمه میت است بخوان، یعنی چیزی که من تشخیص بدهم که در ذمه میت بوده است، من تشخیص دادم که این نماز، یک نماز صحیح است،من در اینجا باید تشخیص بدهم که صحیح کدام است و فاسد کدام است؟ پسر جان! نماز هایی که بر گردن پدرت است بخوان، من تشخیص دادم که این نماز بر گردن پدر من نیست، یعنی به رساله مراجعه کردم و دیدم که نیست یا خودم مجتهد هستم، در عکسش صحیح است، یعنی از نظر میت صحیح است، اما از نظر من باطل است،در اینجا من میزان هستم،چرا؟ چون من می دانم که ذمه او مشغول است. و کذا فی أصل وجوب القضاء. فلو کان مقتضی تقلید المیت أو اجتهاده وجوب القضاء علیه، یجب علی الولیّ الإتیان به، و إن کان مقتضی مذهبه (ولی) عدم الوجوب، و إن کان مقتضی مذهب المیّت عدم الوجوب. إن کان مقتضی مذهبه (ولی) عدم الوجوب، و إن کان مقتضی مذهب المیّت عدم الوجوب- نمازش را با یک تسبیحه خوانده،مرجع تقلیدش هم گفته درست است- لا یجب علیه و إن کان واجباً بمقتضی مذهبه (ولی). ما در اینجا با ایشان مخالفیم، اگر از نظر میت صحیح است،اما از نظر من باطل است، باید میزان من باشم. بنابراین،هم در شق اول و هم در شق دوم، آنجا که از نظر من صحیح است ولو از نظر

او باطـل، میزان من هسـتم، در عکسـش از نظر او صـحیح بوده،امـا از نظر من باطـل، من بایـد ذمه او را فارغ کنم طبق دیـدگاه خودم و از دیـدگاه من هنوز ذمه او مشـغول است،من بایـد نمازش را بخوانم هر چنـد از نظر خودِ میت صـحیح است، در اینجا مرحوم سـید یک صورت را اسـتثنا می کنـد، یعنی جایی که بدانم قطعاً باطل بوده مثلا اختلاف چهل و پنج درجه ای. در اینجا فقـط یکـدانه مشـکل است که بایـد حل بشود و آن این است که از نظر میت صـحیح است، اما از نظر من باطل، اجزاء در آنجا هست، مثلاً تقلید کرد از یک فردی، مجتهدش گفت صـحیح است،عنوان نماز بر آن منطبق شد، پس چرا در اینجا اعاده کند؟ این اشـکال بر ما وارد است،ما که می گوییم میزان مصلی است، در این شق اخیر این اشکال است، هر چند از نظر میت صحیح است و از نظر من باطل، ما گفتیم اینجا هم نظر مصلی میزان است،مگر اینکه کسی اشکال کند و بگوید از نظر میت که صحیح بوده، مجتهـد و مرجع تقلیـدش گفته صـحیح است و این هم طبق نظر مجتهـدش عمـل کرده، پس نمازش صـحیح است، چون قاعده اجزاء و لا تعاد الصلاه اینجا را گرفته است.

ص: ۱۳۴

میزان در قضای نماز های فوت شده میت است یاولی؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: میزان در قضای نماز های فوت شـده میت است یاولی؟ در مسـئله پانزدهم سه فرع وجود دارد که نظر مرحوم سـید در دوتای آنها با نظر معاصـرین فرق می کند. بررسی فرع اول در فرع اولی معلوم است چیز هایی که شرط مصلی هستند، در آنجا میزان خودِ مصـلّی است. جناب «ولی» اگر بخواهد از نظر جهر و اخفات قضا کند، تابع جنس خودش است، اگر جنسش مذکر است، جهر می خوانـد (یجهر) و اگر جنسـش مؤنث است، به صورت اخفـات می خوانـد نه به صورت جهر (لا یجهر). بررسـی فرع دوم «إنمّـا الکلاـم» در فرع دوم است که شـرائط و اجزاء باشـد،آیا یک تسبیحه واجب است یا سه تسبیحه؟ فرض کنیـد که نظر میت اجتهـاداً یا تقلیـداً این بوده که سه تا باشـد، اما جناب ولی اجتهاداً یا تقلیـداً به تسبیحه واحـده اکتفا می کنـد. دیـدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید در اینجا باید نظر میت را در نظر گرفت، در حالی که همه آقایان می گویند باید نظر خودِ ولی ر ا در نظر گرفت. چرا؟ اگر به یک نفر بگویند «صلّ عن جانب عمرو» معنایش این است که حسب تشخیص خودت عمل کن، حالا فرض کنیـد که مرجع تقلید میت می گفت تسبیحه واحده کافی است، ولی از نظر من که این آدم نماز نخوانده، باید نماز کامل بخوانـد نه نمازی که او بنا بخوانـد، چون خطاب نسـبت به من است. توجه کنیـد فرع دوم در جایی است که این آقا نماز را نخوانده است، یا از اجزاء و شرائط را به طور صحیح انجام نداده و رعایت نکرده است. البته این مسئله در چند جای فقه اسـت که اگر مـا بخـواهیم ابراء ذمه میت بکنیم آیـا بایـد نظر میت را در نظر بگیریم یـا نظر ولی را؟ مثلاًـ نمی دانیم که ذمه او مشـغول است به صـلات صـحییحه یـا ذمه او مشـغول است به صـلاتی که خـودش می دانـد صـحیح است؟ اگر بگـوییم ذمه او مشـغول است به صـلاتی که خودش می دانـد صـحیح است، باید ما نظر میت را لحاظ کنیم و طبق نظر او عمل را انجام بدهیم. اما اگر بگوییم من موظف هستم که ذمه را بر طرف کنم به صلات صحیحی که خودم طریق دارم به صحت او. و به تعبیر بهتر، ذمه او به صـلات صـحیح مشغول است نه به صلاتی که اجتهاداً یا تقلیداً فکر می کرد، باید فرق بگذاریم که آیا ذمه او مشغول است به همـان نمـازی که او خودش صـحیح می دانست، یا اینکه ذمه او مشـغول است به صـلات صـحیحه و خیال می کرد که

تسبیحه واحـده طریق است، ولی من فهمیـدم که تسبیحه واحده طریق نیست، این مسئله در خیلی از جاها مطرح است. بنابراین، ذمه او مشغول است به صـلات صـحیحه «لا بالصلاه الّتی یتصور أنّه صحیح»،غایه ما فی الباب او هم طریق داشت،من هم طریق دارم، او فعلاًـ رفته است،در اینجـا من مکلفم که به طریـق خودم عمـل کنم. پس در دومی بایـد فرض کنیم نمـاز را نخوانـده یا اینکه تساهـل در اجزاء و شـرائطش؟ خلاصه بایـد در اجزاء و شـرائط بایـد اجتهاد یا تقلیـد خودش را در نظر بگیرد نه اجتهاد و تقلید میت را. چرآ؟ لأنّ ذمه المیّت اشتغل بالصـلاه الصحیحه و لکلّ صلاه الصحیحه طریق، طریق میت مال خودش بود و برای خـودش هم حجت بود، امـا طریق من غیر از طریق اوست. بلی، اگر بگوییم ذمه او مشـغول است به نمـازی که خودش فکر می کرد صـحیح است، من باید طبق او نماز بخوانم،ذمه او به صـلات واقعی مشغول است، «اقم الصلوه» واقعی، طریق من به صلات واقعی این است. بررسـی فرع دوم فرع سوم این است که فرض کنیـد میت نمـاز خوانـده، منتها از نظر او باطل است،ولی از نظر من صـحیح می باشد. یا «بالعکس» یعنی اگر نمازی خوانده که از نظر میت صـحیح است و از نظر من باطل، آیا میزان درا اینجا میت است یـا میزان در اینجـا عقیـده ولی؟ این فرع سـوم است که در واقـع خودش دو صورت دارد: الف، جنـاب «میت» از نظر اجتهـاد و تقلیـد نمـازش باطـل است،امـا من نمـاز خود را صـحیح می دانم. ب، یا «بالعکس» یعنی نمازی که او خوانـده از نظر اجتهاد یا تقلیـد او صـحیح است، اما از نظر من باطل می باشـد. مرحوم سید در هردو می گویـد میزان میت است ولذا در اولی بایـد قضا کنـد. چرا؟ چون میت معتقـد بود به بطلان. اما در دومی نبایـد قضا کنـد، چون میت معتقد به صـحت بود. باید توجه داشت که مرحوم سیـد در این فتوا متفرد و تنهاست. چطور؟ چون حواشـی که عروه دارد،همه فقها نسبت به این فرمایش ایشان اعتراض دارنـد. خلاـصه این فرع سوم دارای دو شق و دو صورت است، چون گاهی میت «صلّی صـلاه باطله حسب عقیـدته و اجتهاده و تقلیده»،ولی من آن را صـحیح می دانم. اما عکسـش «صلّی صلاه صحیحه عند اجتهاده و تقلیده»، اما من آن را فاسد می دانم، ایشان (صاحب عروه) در هردو می فرمایـد میزان نظر میت است ولذا در اولی باید قضا بکند، چون از نظر میت فاسـد بوده، امـا در دومی قضا لازم نیست چون از نظر میت صـحیح بوده است. کسانی که بر عروه حاشـیه زده انـد، همه آنان در این رای و نظر با سید موافق نیستند، می گویند خطاب به ولی است، یعنی به ولی می گویند:« اقض عن جانب الوالد»، اگر به کسی بگویند:« اقض من جانب الوالد»، یعنی حسب تشـخیص خودت، اگر واقعاً از نظر تشـخیص شـما نماز او صـحیح بوده هرچند او باطل می دانسته، قضا لازم نیست، اما اگر از نظر شـما نماز او باطل بوده هر چنـد از نظر او صـحیح بوده، بایـد شـما قضا کنیـد. چرا؟ چون اگر به یـک نفر خطـاب کننـد که این خـانه را بساز، یعنی طبق تشـخیص خودت،تکلیفی را که بر دوش احـدی می گذارند، تشـخیص او را در نظر می گیرند. در هر حال آقایان می گویند در هر دو صورت، «میزان» نظر ولی است، در اولی که او می گوید باطل است و من می دانم که صـحیح است خطاب ندارم، اما در دومی که من می دانم فاسد است و او خیال کرده که صـحیح است،من در اینجـا خطـاب دارم ولـذا بایـد قضـا کنم. ولی در اینجا یک نظری است و آن اینکه آنجا که میت نماز خوانـده و می دانـد فاسـد است،در آنجا قبول دارم که میزان تشـخیص ولی است، چون نمازش فاسـد است،هیـچ حکم ظاهری نداشـته، اما اگر آنجا که میت نماز خوانده و از نظر خودش صـحیح است. چرا؟ چون عمل به اصول و امارات کرده، خب! اگر کسـی طبق اصول و امارات عمل کند، نماز او صـحیح است و مجزی. من چرا قضا کن؟! هر چند از نظر من باطل است، ولی او عمل کرده به حکم ظاهری،یا به اصول عملیه یا به امارات. پس بایـد فرق بگـذاریم و بگوییم آنجا که عمل میت موافق است با اصول و امارات نبوده و باطل بوده، مسلماً من باید قضا کنم. اما در آنجا که عمل به استصحاب، قاعده طهارت ویا قاعده تجاوز کرده، ولی بعـداً من فهمیـدم که باطل بوده، این کافی است. چرا؟ چون عمل به امارات مجزی است هر چنـد انکشف الخلاف حتی در حیات خودش تا چه رسد به ممات خودش. نظر اسـتاد سبحانی البته این روی مبنای ماست که معتقدیم عمل به امارات

و عمل به اصول مایه اجزا است. ولی آقایان دیگر فقط در امارات قائل به اجزا هستند نه در اصول، یعنی در اصول قائل به اجزا نیستند. ولی ما در مبحث اجزا در هر دو صورت قائل به اجزا هستیم. چرا؟ للملازمه بین الأمر بالعمل بالأصول و الأمارات والاجزاء،یعنی ما معتقدیم که ملازمه عرفیه است، امام (ع) که می فرماید: «اعمل بقول زراره»،معنایش این است که در انجام تکالیف مولا- به همین مقدار اکتفا کرده است، همین که نود در صد قول زراره مطابق واقع است، این برای ما کافی است هر چند ده در صد مخالف باشد. آقایان از کلمه ملازمه غفلت کرده اند، ملازمه است بین اینکه بگوید: فلانی! بر طبق اصول و امارات عمل کن،یعنی من در انجام مقاصد خودم به همین مقدار اکتفا کردم، چرا؟ چون نود در صد مطابق واقع است، ده درصد من می گذرم، چرا؟ تسهیلاً للعباد. بنابراین، ما نه با سید موافق هستیم که گفت میزان صد در صد میت است و نه با آقایان معلقین عروه الوثقی که می گفتند صد درصد ولی است، بلکه ما عمل او را نگاه می کنیم، اگر عمل او بر طبق ضوابط بوده هر چند خطا بوده، صحیح است و قضا هم بر من لازم نیست و لو من خطا را کشف کردم. اما اگر عمل او اصلاً طبق ضوابط و اصول نبوده، فاسد بوده،من باید او را قضا کنم. چرا؟ چون هیچ نوع اجزایی در آنجا قابل تصور نیست. استاد سبحانی پس ما قول سوم را انتخاب کردیم نه قول سید را که می گفت میزان نظر میت است، نه قول معلقین عروه را که می گفتند،میزان نظر ولی است، ولی ما می گوییم باید نگاه کرد که آیا عمل او طبق ضوابط بوده یا طبق ضوابط و اصول نبوده؟ اگر طبق ضوابط بوده هر چند بعداً انکشاف خلاف شده،مجزی است والا مجزی نیست. المسأله السادسه عشر: إذا علم الولی أنّ علی المیّت فوائت و لکن لا- یدر أنّها فاتت بعذر من مرض أو نحوه، أولا لعذر، می فرماید: لا یجب علیه القضاء، و کذا إذا شکّ فی أصل الفوت و عدمه. فروع مسئله شانزدهم در این مسئله که مسئله شانزدهم است، چند فرع وجود دارد که باید مورد بررسی قرار بگیرند فرع اول فرع اول این است که من می دانم که پدرم یکسال نماز نخوانده، ولی نمی دانم معذور بوده که نخوانده- مراد از این عذر هم عذر عرفی است نه عذر عقلی، مریض بوده یا سفر داشته یا بچه اش مریض بوده و گرفتار شده- یا بدون عذر بوده؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید اگر شک کند قضا واجب نیست، چرا؟ لأصاله البرائه، ولی فتوای سید مال خودش است، بنابراینکه نمازی قضایش واجب است که «فات لعذر»، ولی ما گفتیم اعم از اینکه «فات لعذر أو لعذر»، یعنی ما روایت صحیحه حفص را اعم گرفتیم «من علم أنّ علیه صلاه أو صیاماً»، این را اعم گرفتیم. بلی، کسانی که می گویند: «فات عن عذر»، اگر شک کنیم که آیا معذور بوده یا نه؟ این از قبیل شک در موضوع است و در شک در موضوع همگی برائتی هستند، ولی ما با سید موافقت نکردیم، بلکه صحیحه حفص را مطلق دانستیم. فرع دوم «إذا شک فی أصل الفوت و عدمه» فرع دوم این است که اصلاً نمی دانم آیا نمازی از پدرم فوت شده یا فوت نشده،در اینجا آقایان قائل به برائت هستند، چرا؟ به جهت اینکه حکم رفته «أنّ علیه صلاه أو صیاماً»، علیه،یعنی از او صلات و صیام فوت شده، شک در موضوع است،علاو ه براینکه یک مسلمان به حکم اینکه مسلمان است، بی نماز نیست، به حکم اسلام نمازش را می خواند، شک بعد خروج وقت داریم، وقت خارج شده است، اگر خودش شک می کرد،چه کار می کرد؟ برائت جاری می کرد، تا چه رسد به ما. پس ما از جهات مختلف می توانیم بگوییم که قضا واجب نیست. اولاً، شک در موضوع است،یعنی فوت، «أنّ علیه صلاه أو صیاماً». ثانیاً، شک در خروج وقت است، اگر برای خودش حجت باشد، برای من هم حجت است. شبهه آیه الله حکیم مرحوم آیه الله حکیم در اینجا یک شبهه ای دارد،من شبهه را عرض می کنم شما جواب بدهید. ایشان می فرماید که ما در اینجا «أصاله عدم الاتیان» داریم، وقتی که مؤذن گفت: الله أکبر، پدر من نماز نخوانده بود،نمی دانم که آیا بلند شد و نماز خواند یا نخواند؟ اصاله عدم الاتیان، در واقع اصاله عدم ازلی به آن معنا نیست که پدرم آفریده نشده بود و نماز هم نخوانده بود، چون اگر آن جور بگوییم زشت است، بلکه باید به این نحو بگوییم، مؤذن گفت: الله أکبر، من یقین داشتم که پدرم نمازش را

نخوانده بود، ولی بعداً نمی دانم که بعد از اذان نماز خواند یا نخواند؟ استصحاب عدم اتیان می کنیم. اشکال استاد سبحانی بر گفتار آیه الله حکیم البته مرحوم حکیم مرد بزرگواری است، ولی خود ایشان کراراً به ما گفته اند که این اصل مثبت است، چرا؟ لأنّ الموضوع للقضاء هو الفوت، و الفوت أمر وجودی و المستصحب أمر عدمیّ، أصاله عدم الاتیان، امر عدمی است و حال آنکه میزان قضا فوت است، هر چند کلمه ی فوت ندارد،اما فوت مستفاد از حدیث است «من علم أنّ علیه صلاه أو صیاماً» که در روایت حفص آمده بود، یعنی «فات». بنابراین، استصحاب در اینجا حجت نیست، اگر بخواهیم استصحاب عدم ازلی کنیم،خنده آور است، آن استصحاب عدم ازلی است، اما به آن سبکی که من استصحاب کردم، استصحابش عدم ازلی نیست، ولی در عین حال مثبت است، چون امر عدمی است و امر عدمی «لا یثبت الأمر الوجودی»، متیقن ما امر عدمی است، موضوعِ «حکم» امر وجودی است، لا ـ یثبت امر عدمی ، امر وجودی را. هرچند مصداقاً یکی هستند، اما مفهوماً دوتا هستند. مسأله هفدهم حال بحث در این است که شخص دو فرزند دارد، یکی ابعد نطفهٌ است و دیگری اقرب ولاده است، فرض کنید شخصی دوتا همسر دارد،با یکی اول فروردین نزدیکی کرده، معلوم است که اول زمستان متولد می شود و هکذا با دیگری نیز اول فروردین نزدیکی کرده ولی آخر شش شهریور به دنیا آمده، یعنی شش ماهه به دنیا آمده و متولد شده. آیا میزان اقرب تولداً است یا اقرب انعقاداً است، باید یکی انعقاد نطفه اش زودتر باشد، اما دیگری انعقاد نطفه اش دیر باشد و تولدش زودتر. دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید: میزان تولد است نه انعقاد نطفه. از نظر عرف نیز مسئله همین است، چون عرف انعقاد نطفه را حساب نمی کنند، عرف کار به خلوت خانه شوهر ندارند، عرف میزان تولد را می گیرند همان تولد را میزان در اکبریت می گیرند هر چند نطفه او بعداً منعقد شده باشد. اما در توأمین (دوقلو) چه باید کرد و کدام اکبر است؟ آقایان در توأمین می گویند هر کدام که زودتر به دنیا آمده باشد هر چند یک ثانیه هم زودتر به دنیا آمده باشد. آیا این عرفیت دارد یا نه، اما اینکه این عرفیت دارد یا نه که یک ثانیه را هم میزان در اکبریت قرار بدهیم. ولی یکدانه روایت داریم که آن روایت بر خلاف این فتواست، اقرب نطفه را میزان در اکبریت می داند هر چند تولدش تاخیر باشد. المسأله السابعه عشر: المدار فی الأکبریه علی التولد لا علی انعقاد النطفه فلو کان أحد الولدین أسبق انعقاداً و الآخر أسبق تولداً فالولی هو الثانی- چون انعقاد نطفه یک امر خصوصی است فلذا معنا ندارد که امر خصوصی میزان در حکم شرعی باشد، عرفاً به کسی که زودتر به دنیا آمده می گویند این بچه،دو ماهه بزرگتر از بچه دیگر است،کار به انعقاد نطفه ی شان ندارند- ففی التوأمین الأکبر أولهما تولداً». (۱) هرچند یک ثانیه زودتر به دنیا آمده باشد. البته این یک مقداری مشکل است که یک ثانیه را هم بزرگ حساب بکنیم. اگر ما در اینجا قاعده عدل و انصاف را جاری کنیم بهتر است و بگوییم هردو نماز پدر را قضا کنند. ولی یک روایت داریم که میزان را در اکبریت انعقاد نطفه گرفته است. روایت روی الکلینی بسند صحیح عن علی بن أحمد بن أشیم عن بعض أصحابه، قال: أصاب رجل غلامین فی بطن فهنأه أبو عبد الله (علیه السلام) ثمّ قال: أیهما الأکبر؟ فقال: الذی خرج أولاً، فقال أبو عبد الله (علیه السلام) :« الذی خرج أخیراً هو الأکبر، أما تعلم أنّها حملت بذاک أولاً، و أنّ هذا دخل علی ذاک فلم یمکّنه أن یخرج حتّی یخرج هذا، فالذی خرج أخیراً هو أکبرهما» (۲) این روایت منهای اینکه مرسله است، مسلماً مضمونش قابل تصدیق نیست، نطفه اینها متعدد نیست،یعنی این گونه نیست که اول نطفه یکی منعقد بشود و بعد از مدتی نطفه دیگری. این روایت سند ندارد و نمی شود به آن اعتماد و عمل کرد و نتیجه اینکه پسر اکبر همان است که اول متولد می شود.

ص: ۱۳۵

هرگاه بر گردن میت چند نوع نماز باشد، آیا بر ولی واجب است که همه آنها را قضا کند؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هرگاه بر گردن میت چند نوع نماز باشد، آیا بر ولی واجب است که همه آنها را قضا کند؟ مسئله هیجدهم درباره این است که پدری فوت کرده در حالی که چند نوع نماز بر گردنش است: الف، نمازهای یومیه. ب، نماز های نذری. ج، نمازهای استیجاری. د، نمازهای پدرش. پس مسئله هیجدهم راجع به این است که شخصی (پدر) فوت کرده و حال آنکه چند نوع نماز بر گردنش است، یکی نمازهای یومیه خودش است، دیگری هم نماز های نذری، نذر موقت و معین که انجام نداده، سوم اینکه نماز استیجاری گرفته و نخوانده، چهارم اینکه پدرش (جد ولی) یک مشت نمازی را نخوانده و بر گردنش آمده است. پرسش حال که این آدم دعوت حق را لبیک گفته، جناب «ولی» از این نماز های چهار گانه کدام نماز ها را باید قضا کند؟ پاسخ این بستگی دارد که آقایان از روایت چه استظهار می کنند. روایت ما روایت حفص است. متن روایت حفص صحیحه حفص بن البختری، عن أبی عبد الله علیه السلام: « فی الرجل یموت وعلیه صلاه أو صیام قال : یقضی عنه أولی الناس بمیراثه ، قلت : فإن کان أولی الناس به امرأه ؟ فقال : لا ، إلّا الرجال». (۱) متبادر از این حدیث چیست؟ هنگامی امام صادق (علیه السلام) این جمله را از سائل شنید و سپس حضرت جواب داد، «بینهما» متبادر چه بوده؟ مسلماً صلوات یومیه را گرفته، حتی می توانیم صلات منذوره را هم گرفته است. مثال مثلاً کسی نذر کرده بود که اگر من در امتحان سطح چهار قبول بشوم، روز معین را روزه بگیرم، ولی موفق به گرفتن نشد و نگرفت، می توانیم بگوییم که این دوتا را شامل می شود، یعنی یکی صلوات یومیه، دیگری هم صلوات و صومی که نذر کرده است- ولی نذر معین منتها موفق به انجامش نشده معصیت کرده. پس می توانیم بگوییم که این دوتا را می گیرد، یعنی هم صلوات یومیه را و هم صلوات نذری را که نخوانده است. اما اینکه از کسی نماز یا روزه اجاره ای گرفته و نخوانده، روایت شامل این قسمت نمی شود، مخصوصاً که در زمان ائمه (علیهم السلام) یک چنین پدیده ای نبوده که بروند و اجیر بشوند و نماز بخوانند، حتی نماز هایی که از پدرش (جد ولی) برگردنش آمده و نخوانده،باز هم بعید است که روایت حفص آن را بگیرد، تازه اگر هم شک کنیم که می گیرد یا نمی گیرد؟ مجرا، مجرای برائت است. خلاصه بستگی که به فهم شما دارد که از این حدیث چه را می فهمید؟ « فی الرّجل یموت و علیه صلاه أو صیام» قدر متقین آن دوتاست، یعنی صلوات یومیه و صلوات منذوره ای که موقت است. مسأله نوزدهم مسئله نوزدهم راجع به این است که پدری، وصیت می کند که سه سال نماز بر گردنم است، آیا قولش حجت است یا نه؟ آقایان گفته اند شاهد واحد قولش حجت نیست. من در کتاب «کلیات فی العلم الرّجال» روایاتی را جمع کرده ام که قول واحد و شاهد واحد قولش حجت است إلاّ ما خرج بالدلیل، مثلاً در هلال دو نفر می خواهیم در مرافعات دو نفر می خواهیم،یعنی «بیّنه» می خواهیم، اگر امثال اینها را کنار بگذاریم، شاهد عادل قولش حجت است، من در آنجا هیجده مورد را آورده ام که قولش حجت است (البته مادامی که ثقه است). «و العجب» اینکه قول واحد یا شاهد واحد در احکام الله حجت است، اما در اینکه این لباس نجس است حجت نباشد خیلی بعید است، احکام الله بالاترین امانت الهی است، شما می دانید که قول ثقه در احکام الله حجت است، چطور می گویید در موضوعات پیش پا افتاده حجت نباشد؟! دیدگاه استاد سبحانی ولذا ما معتقدیم که شاهد عادل قولش حجت است مگر در جایی که روایت بر تعدد و بینه داشته باشیم مانند هلال، مثل طلاق و مرافعات. حال اگر پدری، وصیت کرد و گفت سه سال نماز بر گردنم است، در اینجا چه باید کرد؟ مرحوم سید می گوید اخبارش برای ما کافی است، ولی باید یک قیدی بزنند و بگوید:« بشرط أن یکون ثقه» چون اگر ثقه نباشد، کافی نیست. المسأله التاسعه عشر: الظاهر أنّه یکفی فی الوجوب علی الولیّ إخبار المیّت بأنّ علیه قضاء ما فات لعذر. (۲) حقش این بود که جناب سید بفرماید به شرط اینکه آنکس

که اقرار می کند ثقه باشد. إن قلت: چرا ثقه باشد، مگر نگفته اند که اقرار العقلا علی أنفسهم جایز. پس ثقه بودن لازم نیست؟ قلت: این اقرار علیه خودش نیست، بلکه اقرار است بر علیه فرزندش،یعنی می خواهد بر گردن فرزندش تکلیف بگذارد. بلی، «اقرار العقلا علی أنفسهم جائز» به شرط اینکه اقرارش علیه خودش باشد نه اینکه دامنه دیگری را بگیرد، و حال آنکه در اینجا هدف از اقرار به زحمت انداختن ولی است ولذا باید حتماً مقید به ثقه کنیم تا داخل بشود تحت آن ضابطه که:« قول الواحد إذا کان ثقه حجه. قول الثقه حجه». در حجیت قول ثقه دو نظر است: الف، بعضی گفته اند که قول ثقه حجت است. ب، ولی ما می گوییم «الخبر الموثوق به» حجت است، غایه ما فی الباب ثقه بودن طریق إلی الموثوق به، یعنی انسان اگر ثقه باشد، قهراً موثوق به است. آنی که حجت می باشد عبارت است از: «الخبر الموثوق به». بنا براین باید یقین پیدا کنیم که این پدر حرفش درست است. ولی مرحوم سید یک قید را نگفته و یک قید را گفته، مثلاً ثقه بودن را نگفته، اما قیدِ «لعذر» را گفته است، ما در عذر با ایشان مخالف بودیم و گفتیم مطلقاً واجب است خواه معذور باشد و خواه معذور نباشد. بنابراین، کلمه ی «لعذر» مربوط به فتوای خودِ سید است، اما از نظر ما روایت مطلق است هم «لعذر» را شامل است و هم «لغیر عذر» را. چون می گوید:« فی الرّجل مات و علیه صلاه أو صیاما» این اطلاق دارد. المسأله العشرون: إذا مات فی أثناء الوقت بعد مضی مقدار الصلاه بحسب حاله- قبل أن یصلّی وجب علی الولی قضاؤها. (۳) حال اگر پدر انسان یک ساعت بعد از أذان ظهر فوت کرد و در یک ساعت حتی اگر جنب هم بود می توانست غسل کند و نماز بخواند یا اگر محدث هم بود، می توانست وضو بگیرد و نماز بخواند، ولی این «آدم» این کار را نکرد، اتفاقاً ایست قلبی پیدا کرد و مرد، آیا بر ولی لازم است که این نماز را قضا کند یا لازم نیست؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید می فرماید بر ولی لازم است که آن را قضا کند. الکلام یقع فی المقامین: الف، بر ولی لازم است یا لازم نیست؟ ب، بر فرض اینکه بر ولی لازم باشد،آیا اداءً بخواند یا بعداً هم می تواند بخواند؟ بررسی مقام اول اما اینکه آیا بر ولی لازم است یا لازم نیست؟ این بستگی به استظهار شما دارد و اینکه شما از روایت چه چیز را استظهار می کنید، فات فی جمیع الوقت أو فات ولو فی بعض الوقت؟ از این روایت حفص که می گوید مردی از دنیا می رود «و علیه صلاه و صیام»، یعنی از او صلات و صوم فوت شده، فی تمام الوقت، یا اولش واجب می شود هر چند تمام وقت نباشد. «علی الظاهر» تمام الوقت میزان نیست، همین مقداری که نماز بر او واجب بشود،این آدم در این یکساعت می توانست بخواند و لی نخواند و مرد، غایه ما فی الباب مخیر بود بین این ساعت و چند ساعت دیگر، تخییر از نظر افراد بود، بین این افراد مخیر بود، یک فرد می توانست بخواند، ولی نخواند «و علیه صلاه و صیام». بنابراین، کسانی که می گویند:« فات فی تمام الوقت»، ظاهراً با روایت سازگار نیست، بلکه همین مقداری که وقت داشت تا نمازش را بخواند و نخواند، «وجب علیه الصلاه»، یعنی نماز بر او واجب می شود. بررسی مقام دوم اما مقام دوم که آیا همان وقت باید أداءً بخواند، مثلاً جنازه پدر را رها کند و به خواندن نماز پدر شروع کند تا قضا نشود یا می تواند بعداً قضا کند؟ بعضی ها می گویند باید جنازه پدر را رها کند و نگذارد که غروب بشود، اول نماز او را بخواند. چرا؟ «لأنّ الولی نازل منزله الأب» جای اوست،چون برای او ادا واجب بود،پس برای این هم ادا واجب است، او بنا بود که اداء بخواند و موفق نشد، این هم باید اداء بخواند. یلاحظ علیه این تنزیل از کجا آمده؟! آنچه که مداریم این است که نماز پدر را بخواند، اما اینکه خود را جای او بگذارد عموم المنزله، حتی چون بنا بود که او در وقت نماز بخواند، این هم در وقت، این دلیل می خواهد، یعنی «عموم المنزله» برای خودش دلیل می خواهد. اولاً، برای این تنزیل دلیلی نیست، ثانیاً، بر عموم المنزله دلیلی نیست. مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود اگر کسی از طرف میت نماز واجب می خواند، نمی شود به او اقتدا کرد. چرا؟ می فرمود: این آدم «نزّل نفسه منزله المیّت»،این آدم اعتباراً میت است و بر میت نمی شود اقتدا کرد. ولی ما معتقدیم که اگر کسی از طرف میت نماز واجب می خواند، می شود به او اقتدا نمود. چرا؟ چون ما بر

این تنزیل دلیلی نداریم،روایت این است که نماز پدر را بخوان، امری که خدا از او خواسته، فعلاً از تو خواسته که او را اجابت کن، اما اینکه «نزّل نفسک منزله المیّت» برایش دلیل نداریم. علاوه براین، بر عموم المنزله هم دلیل نداریم که تمام آثار را بار کنیم، مثلاً او بنا بود که اداءً بخواند پس من هم اداءً بخوانم. یا به قول آیه الله بروجردی،چون او میت است فلذا نمی شود به او اقتدا کرد. بلی، یک دانه روایت داریم که از آن استفاده می شود که باید همان روز بخواند. نعم ورد فی روایه عبد الله بن سنان عن الصادق علیه السلام قال:« الصلاه الّتی دخل وقتها قبل أن یموت المیّت یقضی عنه أولی الناس به» (۴) اگر کلمه «یقضی» را به «یفعل» بگیریم، قضا به معنا فعل است، هر فعل محکم را قضا می گویند. اگر قضا را به معنای فعل و انجام بگیریم، شاهد عرض من است. اما اگر قضا را به معنای اصطلاحی بگیریم،معنایش خارج وقت است. فلو أرید بقوله: «یقضی عنه أولی الناس به» أی فی نفس الوقت، یراد من القضاء هو الفعل لا ـ القضاء المصطلح، و أمّا إذا أرید خارج الوقت فیراد به المعنی المصطلح، و یمکن أن یراد المعنی الجامع و هو القیام عن المیّت بالصلاه. هردو را می گیرد، یعنی هم می تواند فی الوقت بخواند و هم می تواند خارج الوقت بخواند. معنای اعم را بگیریم، نه مقید به وقت کنیم و نه مقید به خارج وقت. ثمّ أنّه یقع الکلام هل یجب علی الولی المبادره إلی ایقاع هذه الصلاه فی وقتها أو أنّ له التأخیر إلی خروج الوقت؟ و الظاهر هو الثانی للشک فی وجوب المبادره، نعم یظهر من بعض المعلقین أنّ الأحوط ترک تأخیرها عن الوقت. اگر روایت هم نبود، شک در وجوب است که آیا مبادرت لازم است یا لازم نیست؟ از روایت مبادرت را نفهمیدیم، چون قرار شد که اعم باشد، آیا فوری است یا اصلش واجب است؟ در اینکه اصلش واجب است،جای بحث نیست، إنّما الکلام در فوری بودنش است، شک در وجوب است فلذا برائت جاری می کنیم. بنابراین، از روایت فوریت را نفهمیدیم، بلکه جامع را فهمیدیم. اما اینکه واقعاً فوری است؟ شک در وجوب فوریت داریم، اصل عدم فوریت است. المسأله الحادیه و العشرون: لو لم یکن لولیّ، أو کان و مات قبل أن یقضی عن المیّت وجب الاستئجار من ترکته، و کذا لو تبیّن بطلان ما أتی به. (۵) بحث در مسئله بیست و یکم این است که اگر کسی بمیرد و حال آنکه ولی ندارد، یا ولی داشت، منتها قبل از آنکه پدر بمیرد، پسر از دینا رفت و مرد، در هر حال پدری مرده، یا اصلاً بچه ذکوری نداشته، یا اگر هم داشته، قبل از آنکه قضا کند مرده و خودش هم وصیت نکند، در اینجا چه باید کرد؟ آیا از ترکه باید اخراج کرد؟ مرحوم سید می فرماید باید از ترکه خارج بشود،یعنی تمام واجباتی که برگردنش است حتی روزه نذری و غیر نذری، همه آنها باید از اصل ترکه خارج شود.چرا؟ لأنّه دین، قرآن هم می فرماید: «مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ» (۶) ، آیا کلمه ی دین در اینجا صدق می کند یا صدق نمی کند؟

ص: ۱۳۶

با نداشتن فرزند ذکور، تکلیف نماز قضای میت چه می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: با نداشتن فرزند ذکور، تکلیف نماز قضای میت چه می شود؟ بحث در این است که اگر فردی بمیرد و نماز قضا برگردنش باشد، اما فرزند ذکوری نداشته باشد یا اگر هم داشته باشد، قبل از خودِ پدر بمیرد،در اینجا چه باید کرد؟ آیا باید از ترکه این میت مبغلی را جدا کنیم و کسی را اجیر کنیم تا نماز هایش را بخواند؟ دیدگاه صاحب عروه مرحوم سید هم در اینجا و هم در کتاب حج معتقد است کلیه عباداتی که بر گردن میت است اگر وصیت کند از ثلث است و اگر وصیت نکند از

اصل ترکه باید اخراج کرد. دلیل صاحب عروه باید ببینیم که دلیل ایشان بر این مسئله چیست؟ دلیل ایشان مرکب است از یک صغری و یک کبری، صغرایش این است که صلات و صوم دین است، یعنی در روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) صوم و صلات دین معرفی شده است، این صغراست،کبرایش در آن روایت خثعمیه آمد ه است که طرف به رسول خدا عرض کرد: یا رسول الله! بر گردن مادرم یا پدرم حج بود، اگر من از طرف آنها بروم و آن را انجام بدهم ادا می شود؟ حضرت فرمود : بلی، چرا؟ «دین الله أحقّ بالقضاء»، مجموع استدلال سید بر می گردد به یک صغری و یک کبری(یرجع إلی صغری و کبری) صغرایش این است که صلات و صوم دین است، کبری هم این است که دین را باید ادا کرد، یعنی این کبرای در روایت خثعمیه آمده است. علاوه براین،در قرآن کریم نیز آمده است«مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ». (۱) روایات باید توجه داشت که آقایان صغری را از این روایات استفاده کرده اند. - ما رواه السید بن طاووس. فی کتابه (غیاث سلطان الوری) عن حریز عن زراره عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: قلت له: رجل علیه دین من صلاه قام یقضیه فخاف أن یدرکه الصبح ولم یصلّ صلاه لیلته تلک؟ قال: «یؤخّر القضاء و یصلّی صلاه لیلته تلک» (۲) ما فعلاً با مضمون روایت کار نداریم، عمده این است که گفته:« رجل علیه دین من صلاه» این صغری، اما مضمون روایت چیست؟ در مواسعه و مضایقه این روایت را خواندیم. ۲- ما رواه الصدوق باسناده عن حمّاد بن عیسی عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی جمله و صایا لقمان لابنه، قال: «یبنیّ إذا جاء وقت الصلاه فلا تؤخّرها لشیء، صلّها و استرح منها فإنّها دین» (۳) در این حدیث کلمه ی «دین» به کار رفته است. ۳- ما رواه الصدوق فی معانی الاخبار باسناده عن محمد بن الحنفیه فی حدیث الأذان لما اُسری بالنبیّ(صلّی الله علیه و آله) إلی السماء: ثم قال: «حیّ علی الصلاه، قال الله جل جلاله: فرضتها علی عبادی وجعلتها لی دیناً » (۴) مسلماً کلمه ی دین در اینجا استعاره است،دین در لغت عرب به دین مالی می گویند،منتها در اینجا کلمه ی دین را استعاره آورده است، چنانچه اسد استعاره از رجل شجاع است،باید ببینم که وجه شبه چیست؟ در اینکه کلمه ی دین در اینجا استعاره است، جای بحث نیست. « إنّما الکلام» باید ببینیم که وجه شبه چیست؟ در اینجا دو احتمال وجود دارد: الف، وجه شبه این است که:« یجب الإتیان به» ب، ممکن است وجه شبه این باشد که جنبه مالی دارد، یعنی دین مالی است و باید به هر نحوی آن را خرج کرد و به اصطلاح پرداخت نمود، اگر ما گفتیم:« رأیت اسداً» آیا وجه شبه شجاعت است یا وجه شبه این است که چون دهان شیر بد بو است، یک انسانی هم دیدیم که دهانش بد بو است،باید وجه شبه را پیدا کنیم، به نظر می رسد که وجه شبه، همان اولی است،یعنی لزوم الخروج، باید از عهده این در آمد، اما اینکه مرد، باید از ترکه اش پولی را خرج کنیم و گردن و ذمه را بری کنیم،این وجه شبه نیست. « فههنا احتمالان»: یک احتمال این است وجه شبه عبارت است از:« لزوم الخروج عن العهده ، تمام فرائض دین است،چرا؟ چون باید از عهده اش بر آمد. احتمال دوم اینکه دین است، نه تنها باید خود مان از عهده اش بر بیاییم، بلکه باید بعد از مرگ ما هم از ترکه ما بر دارند و صرف کنند و کسی را اجیر کنند تا او بخواند،این دومی به نظر نمی رسد. بنابراین، اشکال ما نسبت به کلام سید در صغرا نیست، چون صغری درست است (إنّها دین)، اشکال ما در کبری است، آیا هر دینی را باید از ترکه در آورد؟ ما می گوییم:دین در دو قسم است: الف، دینی که جنبه مالی دارد مانند حج، حج جنبه مالی دارد و بدون صرف هزینه نمی شود، آن را ممکن است بگوییم از ترکه بیرون بیاورد،یا کفاره برگردنش است، کفاره جنبه مالی دارد، نذر مالی کرده است، باز هم این جنبه مالی دارد. ب، اما یک دین هایی است که اصلاً جنبه مالی ندارد،مانند صلات و صوم، آیا اینجا را هم باید از ترکه بیرون بیاوریم؟ از این روایات استفاده نمی شود. خلاصه باید ببینیم که وجه شبه چیست؟ آیا وجه شبه عبارت است از:« لزوم الخروج عن العهده ما دام حیّاً، یا علاوه بر لزوم الخروج و لزوم السرعه، اگر بمیرد،باید از ترکه اش هم اخراج کنیم؟ دومی در نمی آید، اولی در می آید. یلاحظه علیه: بمثل ما تقدم، فإنّ الدین فی هذه الروایات کنایه من لزوم الإتیان فهو

مصداق إدعائی للدین المالی الّذی وجب اخراجه من أصل المال و الذی ثبت هو اخراج الدین الحقیقی لا الدین الإدعائی و بعباره أخری استعاره الدین للفریضه، البدنیه رهن وجه التشبیه و هو مما لا کلام فیه و إنّما المهم ما هو وجه الشبه؟ و لیس هو إلا لزوم الخروج عن عهدته حیّاً و اما إذا ما و توقف الخروج علی صرف مال، فیجب اخراجه من ترکته، فهذا مما لا یستفاد من التشبیه. پس ما دنبال وجه شبه هستیم، وجه شبه هم دو چیز است، وجه شبه یا لزوم الخرج است ما دام حیّاً، یا بگوییم دومی است، یعنی اگر بمیرد باید از ترکه اش اخراج کنیم، قدر مسلم اولی است نه دومی. به بیان دیگر، ما یک دین حقیقی داریم و یک دین ادعائی داریم، دین حقیقی آن است که یک تومان به شما بدهکارم، این دین ادعائی است و باید ببینیم که دین ادعای وجه شبهش چیست؟ مثل اینکه به رجل شجاع اسد می گوییم، رجل شجاع مصداق ادعائی اسد است، باید ببینیم وجه شبه در اینکه گفته اند نماز دین است چیست؟ وجه شبه این است که نماز را بدون معطلی بیاور، هیچ چیز را بر او مقدم نکن، وجه شبه این است، اما اینکه اگر مردی و انجام ندادی باید عیناً مثل دین حقیقی از ترکه اخراج بشود، دلیل می خواهد، این نظر من است و ما این نظر را در کتاب حج هم گفتیم. خلاصه مشکل ما در صغرا نیست، بلکه در کبراست، کلمه ی دین را استعاره آورده و در استعاره وجب شبه لازماست، وجه شبه آیا لزوم الإتیان است فوراً مادام حیّاً، یا بعد از مرگ هم باید دیگری از طرف او بخواند ولو با صرف پول، این دومی دلیل می خواهد. البته ما احتیاط می کنیم و می گوییم از آنجا که پدر بر گردن اولاد حق دارد، اگر عقلش می رسید وصیت می کرد و در صورت وصیت از ثلث مال برایش خرج می کردند، اما اگر وصیت نکرده، مقتضای عاطفه پدری و پسری این است که راضی بشوند که از ترکه مبلغی را خرج نماز هایی او بکنند. البته این یک نوع احتیاط مستحبی است که ما در مسئله کردیم. علاوه براین، تمام روایاتی که ما خواندیم، سند شان مخدوش است، چون از کتاب سید بن طاووس است که غالباً بی سند است. المسأله الثانیه و العشرون: لا یمنع من الوجوب علی الولی اشتغال ذمته بفوائت نفسه، و یتخیّر فی تقدیم أیّهما شاء. (۵) علت عنوان این مسأله این مسئله را چرا عنوان کرده است؟ یک توهمی است و آن اینکه اگر ذمه انسان بر صوم واجب مشغول باشد، صوم مستحبی باطل است، با وجود صوم واجب بر ذمه تطوع باطل است، یک چنین توهمی است، اگر این ولی هم ذمه اش مشغول به صلوات خودش است، نباید از طرف پدر نماز بخواند،از طرف پدر نماز خواندن مثل این می ماند که انسان صومی داشته باشد، صوم مستحبی بگیرد،چون چنین توهمی در کار بوده، قیاس کرده صلات از پدر را به صوم مستحبی، ایشان در جواب می فرماید آنجه ما گفتیم در صوم مستحبی گفتیم، یعنی با وجود صوم واجب،نوبت به صوم مستحب نمی رسد، اما در صلات نگفتیم، مضافاً که اینها هردو واجب است، هم مال خودش واجب است و هم مال پدر واجب است، غایه ما فی الباب، یکی وجوبش ذاتی است،دیگری وجوبش عرض است. « لا یمنع من الوجوب علی الولی، اشتغال ذمته بفوائته»،این جمله را بخاطر رد یک توهم گفت و آن اینکه مبادا کسی قیاس کند صلات عن المیّت را با صوم مستحبی. المسأله المسأله الثالثه و العشرون: لا یجب علیه الفور فی القضا عن المیّت و إن کان أولی و أحوط. (۶) آیا کسی که نماز میت بر گردنش است، فوری است یا فوری نیست؟ این بر می گردد به مسئله قبلی،یعنی مسئله مواسعه و مضایقه، ما در نماز اصیل قائل به مواسعه شدیم تا چه رسد به واجب غیر اصیل، البته اولی و احوط این است که انسان زودتر بخواند. المسأله الرابعه و العشرون: إذا مات الولی بعد المیّت و قبل أن یتمکن من القضاء ففی الانتقال إلی الأکبر بعد إشکال. (۷) مسئله این است که کسی مرده و دوتا پسر دارد،که یکی از آنها بزرگتر از دیگری است، قبل از آنکه پسر اکبر قضای نماز پدر را بخواند، از دنیا رفت و فوت نمود، آیا بر گردن پسر کوچک می آید یا نمی آید؟ نمی آید، چون نظیر و شبیه این مسئله را خواندیم و آن اینکه اگر پسر اکبر در حال حیات پدر بمیرد، آیا بر پسر دوم وجوب می آید یا نه؟ بحث سابق ما این بود که:« کان له ولدان، أکبر و أصغر»، پسر اکبر در حال حیات پدر مرده، الآن اصغر مانده، آیا بر گردن پسر اصغر

می آید یا نه؟ نظیر این مسئله را خواندیم، اینجا همان مسئله است،منتها هردو بعد المیّت است.

ص: ۱۳۷

هرگاه ولد اکبر قبل از تمکن از قضای نماز پدر بمیرد،آیا بر ولد اصغر قضا واجب می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هرگاه ولد اکبر قبل از تمکن از قضای نماز پدر بمیرد،آیا بر ولد اصغر قضا واجب می شود؟ دراینجا دو مسئله باقی مانده است که اولش این است: اگر مردی دارای دو پسر است، یکی اکبر و دیگری اصغر، منتها ولد اکبر قبل از آنکه نماز پدر را قضا کند و یا قبل از آنکه متمکن از قضا بشود از دنیا برود و فوت نماید، آیا بر ولد اصغر واجب است که نماز های پدر را قضا کند یا واجب نیست؟ فرض کنید که پدر در اول ماه فوت کرده، پسر هم در آخر ماه از دنیا رفته، به گونه ای که متمکن از انجام قضای نماز های پدر نشود، آیا نوبت به ولد اصغر می رسد یا نمی رسد؟ ممکن است بگویید که این مسئله تکرار است، چون قبلًا هم مرحوم سید این مسئله را بیان نمود و آن این بود که اگر ولد اکبر فوت کند،آیا ولد دوم جای او می نشیند یا نه؟ مختار صاحب عروه مرحوم سید در آنجا به ضرس قاطع فرمود که ولد اصغر نمی تواند جای او بنشنید، چون موضوع عبارت است از: الولد الأکبر حین الموت ، این ولد دوم هر چند فعلًا ولد اکبر است،اما ولد اکبر حین الموت نیست. پس چرا مرحوم سید این دو مسئله را دو مرتبه عنوان کرده، اگر واقعاً قبلًا به ضرس قاطع گفته که اگر ولد اکبر فوت کند، ولد دوم جای او نمی نشیند، یعنی بر او واجب نمی شود؟ ظاهراً این دو مسئله با همدیگر فرق دارد، اولی در جایی است که ولد اکبر تمکن از قضا داشت،منتها مسامحه کرد و قضا نکرد، آن وقت این بحث به میان آمد که آیا نوبت به ولد دوم می رسد یا نه؟ در آنجا به ضرس قاطع فرمود نوبت به ولد دوم نمی رسد. چرا؟ چون موضوع عبارت است از: الولد الأکبر حین الموت،ولی این ولد دوم حین الموت ولد اکبر نبود هر چند فعلًا ولد اکبر است. ولی بحث در این مسئله راجع به این است که ولد اکبر قبل از آنکه تمکن از قضای نمازهای پدر کند از دنیا رفت، یعنی تمکن پیدا نکرد فوت کرد، آیا در اینجا برای ولد دوم فریضه است یا نه؟ در مسئله قبل به ضرس قاطع فرمود: نه،یعنی نوبت به ولد اصغر نمی رسد. ولی در اینجا می گوید:« فیه اشکال». ایشان چرا بین این دو مسئله فرق نهاده است، آنجا گفت نوبت به پسر اصغر قطعاً نمی رسد، ولی در اینجا مردد است؟ وجه فرق این است که در مسئله قبلی این آدم (پسر اکبر) مسامحه کرده، یعنی می توانست نماز پدر را بخواند، ولی نخوانده،قطعاً انسان می تواند بگوید به گردن اصغر نمی افتد. دیدگاه استاد سبحانی ولی به نظر من باید درهر دو مسئله به ضرس قاطع گفت که نوبت به ولد اصغر نمی رسد، نه اینکه بین این دو مسئله فرق قائل شد و در یکی به ضرس قاطع نظر داد و در دیگری تردد نمود. المسأله الخامسه و العشرون: إذا استأجر الولی غیره لما علیه من صلاه المیّت، فالظاهر أنّ الأجیر یقصد النیابه عن المیّت لا عنه. (۱) مسئله بیست و پنجم در باره این است که اگر ولد اکبر خودش نماز پدر را نخواند، بلکه کسی را اجیر کند که او بخواند،در اینجا آیا اجیر از طرف ولی (ولد اکبر) بخواند یا از طرف میت؟ باید از جانب میت بخواند نه از جانب ولی، چون ولی فقط جنبه طریقی دارد، ولی جنبه موضوعی ندارد، ولی هم که می خواند از طرف پدر می خواند، اجیر هم می خواهد همان تکلیفی که بر گردن ولی بود،به گردن بگیرد. بهترین شاهد این است که اگر یک نفر بیگانه تبرعاً بخواند، چه رقم می خواند؟ از طرف ولی نمی خواند بلکه از طرف میت می خواند. بحث ما راجع به نماز قضا به پایان رسید.

میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: میزان در رؤیت هلال در اینجا بر خود لازم می بینم که در باره دو مسئله مقداری بحث کنم،البته این بحث ها باید کمی کامل تر هم بشود. مسأله اول یک بحث این است که آیا در رؤیت هلال، میزان و معیار در رؤیت هلال،رؤیت مجرده است، یعنی منهای تلسکوپ، یا رؤیت مسلحه کافی است، یعنی با تلسکوپ. باید توجه داشت که مرادم از مجرده و مسلحه این است که آیا با تلسکوپ یا بدون تلسکوپ، آیا فقط چشم غیر مسلح میزان است یا چشم مسلحه هم مشکلی ندارد و کافی است؟ این مسأله، یک مسأله نو ظهور است و لذا هر کس می تواند نسبت به آن اظهار نظر کند. دیدگاه استاد سبحانی آنچه که می توان در اینجا گفت این است که ظاهراً عین مجرده میزان است نه عین مسلحه، من یک تعبیری را عرض می کنم و شما این تعبیر را حفظ کنید،« الإسلام عباره عن بساطه العقیده و سهوله التکلیف»،یعنی اگر کسی بخواهد اسلام را معرفی کند، دوتا پایه دارد: الف، بساطه العقیده. یعنی عقیده اش خیلی بسیط و روشن است، مثل مسحیت نیست که دعوت بر تثلیث کند بدون اینکه خودشان بفهمند که چه می گویند، هر موقع از این کشیش ها سوال می کنیم که اگر خدا سه تاست و در عین حال یکی است، این تناقض است، می گویند اول ایمان بیاور و بعداً بفهم. ولی اسلام این گونه نیست، بلکه بساطه العقیده،عقیده اش روشن است. ب، سهوله التکلیف. دستور ها و تکلیفش آسان است مثلًا از رسول خدا سوال می کنند که خدایت را توصیف کن، (صف ربّک) حضرت در جواب می فرماید: «قُلْ هُوَ اللَّـهُ أَحَدٌ»۱، «اللَّـهُ الصَّمَدُ» ۲،« لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» ۳، «وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ» ۴، همین کافی است، یعنی دیگر لازم نیست که مسلمانان و عوام الناس سراغ دور، تسلسل، برهان صدیقین و برهان امکان و امثالش بروند. البته اگر کسی دنبال آنها برود، خیلی خوب است، بلکه یکنوع شرف و کمال محسوب می شود، اما آنچه خدا از یک مسلمان معمولی خواسته عقیده روشن است که در این آیه مبارکه آمده است. خدا از دید مسیحیت اما خدا چیست؟ مسیحی ها می گویند: «ثلاثه و هی فی کثرتها واحد»،این قابل تصور نیست، یا می گویند خدا متولد شده، مثلًا در شب تولد مسیح را جشن می گیرند و می گویند امشب، شب تولد خداست. انسان به تعجب می افتد و با خودش می گوید این غرب و اروپای مسیحی با کمال عقل و هوشی که در صنعت دارند، به اینجا که می رسند گویا خدا عقل شان گرفته است فلذا فکر نمی کنند که شب تولد خدا چه معنی دارد، مگر خدا در کجا بوده که امشب، شب تولدش است؟!! اما اسلام :«بساطه العقیده و سهوله التکلیف» است، تمامی تکالیفش آسان و راحت است، یعنی تکالیف پیچیده و مشکل ندارد، مثلًا صوم هایی که مسیحی ها دارند ساعتی است، اسلام دین آسان گیر است نه دین سخت گیر « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» . (۱) روی همین اساس اسلام همیشه از ادوات و ابزار عادی و عمومی استفاده می کند، یعنی اداوت و ابزاری که در اختیار همگان است مثلاً ـ تقویم عموم مردم قمر و ماه است، یعنی همه مردم دنیا می فهمند که اول ماه است یا آخر ماه یا وسط ماه، ولذا در تولد و تکالیف شرعی میزان ماه قمری است نه شمسی. چرا؟ چون همگی در آن یکسان هستند (بساطه العقیده و سهوله التکلیف). ولذا در تکالیف شرعی رویت هلال را میزان قرار داده، آن رؤیتی را میزان قرار داده که در اختیار همگان باشد، نه رؤیتی که در اختیار یک طبقه خاصی است که مجهز با آخرین صنعت ها باشد، آن را میزان قرار نداده. « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ». (۲) طبقه ناس و توده مردم، باید میقات ناس باشد،این معنایش این است که افراد در رؤیت

هلال مساوی باشند، یعنی همه کس ببیند و همه کس نتواند ببیند. البته اگر یک نفر چشمش ضعیف است، آن میزان نیست. ماهیت و روح اسلام انسان اگر روح اسلام را مطالعه کند، به این نتیجه می رسد که اسلام دین عالمی و جهانی است چنانچه دین یهود ونصاری عالمی است، اسلام با دین یهود و نصاری در عالمی بودن مشترک هستند، چون معنای «اولو العزم» عالمی بودن است، منتها فرق شان در این است که دین اسلام دین خاتم می باشد و معنای دین خاتم این است که پنج قاره را تحت تکلیف قرار بدهد، یعنی تکلیف یک آفریقائی با تکلیف فرد غیر آفریقائی (مکی و مدنی) یکی است،حال که چنین است ، پس باید از ابزار و ادوات عمومی استفاده کند نه از ابزار خاص علمی که فقط در اختیار طبق خاصی است، آیه مبارکه هم شاهد مدعای ماست ولذا می فرماید: «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴿﴾» باید مواقیت للناس ناس باشد. من در اینجا یک روایتی بخوانم که در کتاب صوم آمده است. روایت ۱- و باسناده عن علی بن مهزیار، عن محمد بن أبی عمیر، عن أیوب و حمّاد، عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر(علیه السلام) قال: «إذارأیتم الهلال فصوموا، و إذا رأیتموه فأفطروا، و لیس بالرّأی و لا بالتظنی و لکن بالرؤبه (قال)و الرؤبه لیس أن یقوم عشره فینظروا فیقول واحدهو ذاهو و ینظر تسعه فلا یرونه إذارآه واحد رآه عشره آلاف، و إذا کانت علّه فأتم شعبان ثلاثین، و زاد حمّاد فیه: و لیس أن یقول رجل: هو ذا هو لا أعلم إلا قال: و لا خمسون» (۳) ده نفر هستند، همگی به سوی آسمان نگاه می کنند تا هلال را ببینند، یکی می گوید من ماه را دیدم، ولی نه نفر دیگر هر چه نگاه می کنند چیزی نمی بینند، این فایده ندارد، پس معلوم می شود که اولی خطای باصره است، اگر ده نفر نگاه می کنند و از میان آنها یک نفر دیده و نه نفر دیگر ندیده اند، معلوم می شود که خطای باصره است چون معنا ندارد که یکی ببیند و نه نفر دیگر نبینند. در اینجا از ابزار عمومی استفاده می کند. خلاصه قول یکی حجت نیست،چون اگر واقعاً ماه در آسمان است و یک نفر آن را دیده، پس باید دیگران هم ببینند ولذا در شب هایی که هوا صاف است حتی قول دو نفر عادل را هم مشکل است که ما قبول کنیم، چرا؟ چون ظن بر خلاف است، زیرا احتمال خطای باصره می رود چون در یک هوای صاف هزاران نفر نگاه کردند و چیزی ندیدند و فقط دو نفر دیدند، این خیلی بعید است. ما از اینها استفاده می کنیم که روح مسئله این است که باید مسئله جنبه طریقی و عمومی و جنبه عادی داشته باشد فلذا باید رؤیت مجرده باشد تا در اختیار همه باشد نه با چشم مسلح، اگر غیر مجرد میزان باشد، در اختیار یک طبقه خاصی است که هرگز دست سایر مردم به آن نمی رسد. از این بیان می خواهیم استفاده کنیم که آیا ما می توانیم چشم مسلح را هم میزان قرار بدهیم؟ نه،چرا؟ اولاً، اگر واقعاً دیدن مسلح همه جا کافی باشد، فقه جدید پیش می آید، چطور؟ چون همه شما (مراد فقهاست) می گویید خون نجس است و در عین حال می گویید رنگ خون پاک است و حال آنکه اگر با میکروسکوپ نگاه کنیم خون است، ولی در عین حال همه آقایان می گویند لون خون پاک است، اما خودِ خون پاک نیست، اگر واقعاً میزان اعم از رؤیت عادی و غیر رؤیت عادی باشد، باید بگوییم این هم نجس است. مثال۱ ثانیاً، آقایان می گویند مسافر باید به قدری از بلد و شهر دور بشود که بلد و شهر دیده نشود، البته روایت این است که مسافر را مردم نبینند، حال اگر مسافر را ما نبینیم، ولی اگر دوربین بگذاریم،مسافر را می بینیم. پس باید بگوییم که چند فرسخ برود تا غائب بشود، در حالی که آقایان به این ملتزم نیستند. مثال ۲ مثلاً، در زمان و عصر ما زلزله سنج های پیدا شده که توسط آنها زلزله را می سنجند، در بعضی از شهر ها هرگاه و بیگاه زلزله یک رشتری یا نیم رشتری رخ می دهد بدون اینکه مردم متوجه بشوند و احساس کنند، هیچ یک از فقها نگفته اند که نماز آیات واجب است. مثال۳ کسانی در خانه ی خود گوسفند دارند گاهی از اوقات وقتی از گوسفند شیر می دوشند، خون تویش است، آقایان می گویند باید دور ریخت، ولی همین شیری که شما می گویید سر تا پا تمیز است و خون تویش نیست، اگر با میکروسکوپ نگاه کنیم، ذرات خون در آن وجود دارد منتها دیده نمی شود، یعنی ما به ظاهر آن را نمی بینیم، اما اگر با ادوات و ابزار نگاه کنیم، حتماً می

بینیم، همه اینها دلیل بر این است ک اسلام:« بساطه العقیده و سهوله التکلیف» است،اگر یک چنین چیزهای را میزان قرار بدهیم،آن وقت «سهوله التکلیف» نیست، بلکه می شود:« مشقه التکلیف». اسلام می خواهد در این گونه موارد با ادوات و ابزار عادی پیش برود. شاهد مطلب من دوتا موید هم دارم و آن این است که اگر واقعاً هردو حجت باشند، یعنی هم عین مسلحه حجت باشد و هم عین مجرده و غیر مسلح، اگر هردو حجت باشد، لازمه آن تخییر بین اقل و اکثر است، چون ماه و هلال همیشه به وسیله چشم مسلح یک روز زدوتر دیده می شود اگر ماه چهار درجه از محاق بیرون بیاید، یا پنج درجه از محاق بیرون بیاید، با چشم مسلح دیده می شود و حال آنکه با عین مجرد با هفت درجه یا هشت درجه بیرون بیاید تا دیده بشود. معنای اینکه ماه در محاق است، یعنی آفتاب بر او می تابد و غرق در نور شمس است، از این رو باید از نور شمس کمی کنار بیاید تا دیده بشود،اگر چهار درجه کنار بیاید، می شود با چشم مسلح هلال را دید، در حالی که با چشم غیر مسلح، اقلاً باید هفت درجه یا هشت درجه باید کنار بیاید تا دیده بشود، اگر هردو میزان باشد،همیشه هلال به وسیله عین مسلح زودتر دیده می شود و بوسیله عین مجرد و غیر مسلح دیرتر دیده می شود فلذا یلزم تخییر بین اقل و اکثر، و آقایان در علم اصول می گویند تخییر بین اقل و اکثر جایز نیست، یعنی در واقع اگر اولی موضوع باشد، دومی لغو است، اگر واقعاً موضوع واقعاً مطلق رؤیت باشد، حتی بالعین المسلحه، دیگر عین مجرده می شود لغو. تخییر بین اقل و اکثر درست نیست. علاوه براین، چهارده قرن مسلمانان با عین مجرده روزه گرفتند، غالباً باید بگوییم که در رمضان افطار کردند، در شوال هم یک روز را روزه گرفتند،آیا این درست است؟ اگر واقعاً بگوییم عین مسلح هم میزان است، باید بگوییم در این مدت ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در ماه رمضان افطار کردند و استصحاب شعبان کرده اند و در ماه شوال هم روزه گرفتند و استصحاب رمضان نموده اند، «کلّ ذلک یدل أنّ الموضوع العین المجرده»،عمومی است،یعنی ناس. نه یک طبقه خاص و متخصصین. تا اینجا ادله ما بود که بیان گردید. ولی آقایانی که می گویند عین مسلح هم کافی است، آنان هم سه دلیل دارند که بیان خواهیم کرد. خلاصه مطالب گذشته سخن در باره این بود که آیا رؤیت مجرده معتبر است یا اعم از مجرده و مسلحه؟ ما دلایل خودمان را بیان کریم. خلاصه کسانی که می گویند باید عین مجرده باشد،برای خود دلایلی دارند که بیان شد. حضرت امام (ره) نیز نظرش همین است. در هر صورت بحث ما به اینجا رسید که اسلام همیشه برای مقاصدش از ابزار طبیعی و ابزار عادی استفاده می کند، یعنی استفاده از ابزار فوق العاده مورد توجه اسلام نیست و در این زمینه مثال هایی را هم بیان کردیم. مثال۱ اولین مثالش دم و خون بود که همه آقایان می گویند رنگ دم و خون پاک است و حال آنکه در واقع رنگ دم همان اجزاء ریز خون است، خلاصه لون و رنگ خون غیر از خودِ دم است هر چند از نظر علمی همان دم است ما دلیل خود مان را بیان کردیم. ولی باید ببینیم که این طرف چه می گوید. ادله مخالفین ادله طرف مقابل در سه دلیل خلاصه می شود، اولاً، تمسک به اطلاق ادله می کنند، «صم للرؤیه، آفطر للرؤیه». (۴) این روایت اطلاق دارد، یعنی هم رؤیت با عین مسلحه را شامل است و هم رؤیت با چشم غیر مسلحه را، وقتی به وسیله تلسکوپ یا دوربین های قوی دیدند، می گویند «رأی» اطلاق روایت این را می گیرد. پس هر کجا کلمه ی« رأی» در حدیث آمده ، اطلاقش اعم از رؤیت مجرد و غیر مجرد است. انصراف اطلاق ما در اینجا سراغ مسائل اصولی نمی رویم که می گوید قدر متیقن، ولی باید انصراف دلیل را ببینیم، آیا اطلاق دارد یا واقعاً منصرف است به عین مجرده و غیر مسلح؟ بیان استاد سبحانی ما عرض کردیم که در این گونه موارد نمی شود ادعای اطلاق کرد، و نمی توان گفت که متکلم در مقام بیان بوده، اصلاً مصداقی وجود نداشته است، طرف توجهی نداشته، هزارو دویست سال گذشته بود، بشر این دستگاه را پیدا نکرده بود و لو ذره بین داشتند، چون ذره بین در قدیم بوده، اما این وسائلی که بتواند مسافت بسیار دور را به این روشنی نشان بدهد، مصداقش در زمان معصومین (علیهم السلام) و غیر معصومین نبوده تا بگوییم متکلم در مقام بیان

است و این اطلاق دارد، یعنی هم شامل چشم مسلح می شود و هم شامل چشم غیر مسلح، انصراف در اینجا قوی تر از اطلاق است، متکلم در مقام بیان در جایی است که در آن زمان هردو مصداق وجود داشته باشد تا بگویند متکلم در مقام بیان است و قیدی نیاورده است، اما چیزی که هزارو دویست سال وجود نداشته و بعداً پیدا شده، در اینجا اگر بگوییم اطلاق دارد، یعنی متکلم در مقام بیان همین فرد بوده، این خیلی مشکل است. دلیل مخالفین دلیل دومی که اینها دارند بسیار قابل توجه است. چطور؟ چون می گویند چه فرق دارد یک آدمی که چشمش ضعیف است و با عینک ماه را می بیند،با کسی که با تلسکوپ می بیند؟ شما می گویید در اولی می گویید حجت است،یعنی کسی که نمره ی چشمش(۵) است اگر عین را بزند،ماه را می بیند و اگر عین را نزند، نمی بیند؟ همه می گویند حجت است.اما در دومی (بوسیله تلسکوپ اگر ببیند) می گویید حجت نیست؟ جواب از دلیل دوم ولی فرق می کند دیدن ماه به وسیله عینک با دیدن ماه به وسیله تلسکوپ و دوربین. چطور؟ زیرا عینک نقص چشم را تکمیل می کند، یعنی نقصی که در چشم طبیعی است، آن نقص را از بین می برد و چشم را به حالت متعادل بر می گرداند، یعنی چشم این آدم با چشم دیگران یکسان می شود. عینک نقص را از بین می برد و چشم را طبیعی می کند، بر خلاف تلسکوپ که آن طبیعی را بالاتر می برد، چند برابرش می کند و چند برابر آن را نشان می دهد تا مردم او را ببینند، قیاس این دوتا قیاس مع الفارق است. دلیل سوم مخالفین دلیل سوم شان این است که: خب! ما امشب ماه را به وسیله دوربین دیدیم، ولی چشم مجرد ندید،گاهی از اوقات در همین حالت، سبب می شود که ماه بشود بیست و هشت روز، یعنی شب بیست و نهم که از نظر چشم مجرد بیست و نهم است، ماه دیده می شود، قهراً ماه می شود بیست و هشت روز. اول ماه را با دوربین دیدیم، شما گفتید دوربین کافی نیست، حتما باید مجرد باشد، اتفاقا اتفاق افتاده که ماه در شب بیست و نهم دیده شد، قهراً نتیجه این می شود که ماه بیست و هشت روز است، این معلوم می شود که عین مسلح هم حجت است، و الا اگر عین مسلح حجت نباشد، تنها به عین مجرد اکتفا کنیم، تالی فاسدش این می شود که گاه می شود ماه بیست و هشت روز و حال آنکه ماه بیست و هشت روز نیست. یلاحظ علیه در همان زمانی که با چشم مجرد ندیدیم، دلیل نیست که ماه با چشم مجرد دیده نمی شد، بلکه ما ندیدیم و لعل اگر در بعضی از قطر ها که در یک شرائط بهتر است، اگر کسی نگاه می کرد حتماً می دید، از اینکه بیست و هشت روز در آمده، کشف می کنیم که ندیدن ما دلیل نبود که قابل رؤیت نبود، بلکه ما ندیدیم، ولی قابل رؤیت بالعین المجرده بوده منتها ما ندیدیم، و الا ممکن است اگر کسی نگاه می کرد، یا کاوش می کرد یا مکانش بلند بود یا هوا صاف بود، دیده می شد. تا کنون ادله طرفین را خواندیم، باید این مسئله بحث بشود تا به یک نتیجه قطعی رسیده بشود. هر مسئله ای در اوایل کار یک سلسله مشکلات و ابهاماتی دارد، ولی بحث و کاوش کردن مسئله را روشن می کند و از حالت ابهام بیرون می آورد. مسأله دوم مسئله دوم (که از مسئله اولی مهم تر می باشد) این است که آیا در حجیت رؤیت وحدت افق شرط است یا وحدت افق شرط نیست. آقایان می دانید که ماه و قمر در مدت یکماه دور زمین می گردد و می چرخد، و از طرف دیگر هم دور خودش نیز می گردد و می چرخد، آیا حتما وحدت افق لازم است یا وحدت افق لازم نیست؟ گاهی افق را خوب معنا نمی کنند. معنای افق افق این است که اگر انسان در یک بیابان بایستد، آخرین دیدگاهش افق است،خصوصاً اگر بیابان صاف باشد و هیچ کوهی وجود نداشته باشد، نگاه که می کند آخرین نقطه دیدش را می گویند افق، دور آن را اگر یک دایره بکشیم، به آن می گویند:« افق». ولی در اینجا مراد از افق این نیست، چون این دایره بین ما و آن دایره سه کیلومتر است، قطر دایره در اینجا خیلی کم می شود؟ این در حقیقت نمی تواند میزان در وحدت افق باشد. پس ما باید در اینجا دو کار را انجام بدهیم: الف،باید وحدت افق را معنا کنیم. ب، باید ببینیم که آیا وحدت افق شرط است یا شرط نیست؟ خلاصه معنای «وحدت افق» این نیست که دیدگاه ما با آن همسایه یکی باشد، وحدت افق این است که یک خط استوا

داریم و یک دایره نصف النهار داریم، خط استوا یک خط موهومی است. بعد هم یک خطی از جنوب به شمال است، به این می گویند: منصف النهار یا نصف النهار. آفتاب به حسب حس ما از شرق به طرف غرب می آید، هر موقع به نصف النهار رسید، در حقیقت در آن منطقه روز دو نیم شده است، نصفش گذشته و نصف دیگرش باقی مانده، مراد از وحدت افق آن معنای اولی (که یک معنای کودکانه می باشد) نیست، مراد این است که نصف النهار شان یکی باشد. شما اگر نقشه هایی را که در ایران چاپ کرده اند ملاحظه کنید، نصف النهار ها را دایره وار کشیده، انسان می بیند که تحت این نصف النهار چه بلادی زیر یک خط هستند، ممکن است یکی شرقی باشد، دیگری شمالی باشد، یکی جنوبی باشد،اما نصف النهار شان یکی باشد. مثلاً، تبریز ما در شمال است، نجف، ولی نصف النهار شان یکی است(اگر کسی نقشه را نگاه کند). بنابراین، آن دایره ای که از جنوب به شمال است و از زیر پا رد می شود، میزان این است که هر شهرهایی که زیر خط نصف النهار است، البته یک کمی تفاوت اشکال ندارد، مثلاً واسط با بغداد، بغداد با کوفه، همه اینها خط نصف النهار شان یکی است. پس افق از نظر اصطلاح علما این است: آن بلادی که تحت خط نصف النهار است، حالا یا کمی بالاتر و یا کمی پایین تر، این محل بحث است، آیا وحدت این شرط است یا شرط نیست؟ اگر ماه همیشه به طرف غرب حرکت می کند، اتفاقاً حرکت ماه بر خلاف حرکت ارض است،زمین از غرب به شرق حرکت می کند، ماه از شرق به سمت غرب حرکت می نماید، می گویند اگر در یک نقطه هلال دیده شد، بر در وازده ساعت حجت است، شهر هایی که دوازده ساعت در این شب مشترکند، جزء از این دوازده ساعت لیل آنها باشد، نه همه دوازده ساعت، چون اگر همه دوازده ساعت را بگوییم،می شود یکی، تمام شهر هایی که با نقطه ای که ماه دیده شده، در لیل شان اشتراک باشد هر چند نیم ساعت، حجت است، سابقاً می خواستند بگویند بر تمام کره حجت است،ولی این گفتین این حرف معنا ندارد،چون ممکن است این طرف شب باشد و آن طرف دیگر روز، لذا دایره را به همین مقدار گرفته اند،تمام بلادی که در این نقطه ای که ماه دیده شده، لیل مشترک داشته باشند (و لو نیم ساعت)حجت است. البته باید فقها تاریخچه مسئله را ببینند، این مسئله مانند مسئله قبلی نیست، مسئله قبلی تازه پیدا شده است، اما این مسئله از زمان شیخ طوسی تا حال مطرح است. چند دستگی فقها در مسئله طبق تتبعی که من کرده ام، فقهای ما در اینجا بر سه دسته اند: الف، یک دسته اصلاً به مسئله وحدت افق توجه نکرده اند و اصلاً آن را بحث نکرده اند که آیا وحدت افق شرط است یا شرط نیست، اصلاً بحث نکرده اند. ب،گروهی وحدت افق را شرط کرده اند که اولش شیخ طوسی است، آخرش هم صاحب مدارک. کسانی که این وحدت را شرط کرده اند، از زمان شیخ طوسی تا هزار، حتی یک نفر را هم من پیدا نکردم که بگوید وحدت افق شرط نیست، کسانی که من پیدا کردم، اول مرحوم شیخ طوسی است، شیخ طوسی در کتاب مبسوط وحدت افق را شرط می داند و می گوید: شیخ طوسی که اساس این تفصیل است در (مبسوط) فرموده است:« ومتی لم یر الهلال فی البلد ورای خارج البلد _ علی مابیّناه _ وجب العمل به اذا کان البلدان التی رأی فیها متقاربه بحیث لو کانت السماء مضحیه والموانع مرتفعه لرأی فی ذلک البلد ایضاً لاتفاق عروضها و تقاربها مثل بغداد و واسط والکوفه وتکریت والموصل, فاما اذا بعدت البلاد مثل بغداد و خراسان, و بغداد و مصر فان لکل بلد حکم نفسه. ولایجب علی اهل بلد العمل بما رآه اهل البلد الآخره». (۵) ابن حمزه در وسیله «واذا رؤی [الهلال] فی بلد ولم یر فی آخر فان کانا متقاربین لزم الصوم اهلیهما معاً وان کانا متباعدین مثل بغداد و مصر او بلاد خراسان لم یلزم اهل الآخر». ولی متقارب هستند ولذا مثال می زند به بغداد و مصر،اینها گویا وحدت افق دارند اما راه شان دور است. سوم کسی که پیدا کردم محقق است محقق می فرماید:« و إذا رؤی الهلال فی بلاد متقاربه کالکوفه و البغداد وجب الصوم علی ساکنهما أجمع دون المتباعده کالعراق و الخراسان». گاهی بین عراق و خراسان سه ربع ساعت فاصله است،مثلاً خراسان با تهران بیست و دو دقیقه فرق دارد، تهران هم با تبریز بیست دقیقه

فاصله دارد، قهراً خراسان فاصله اش بیشتر است، آن هم خراسان فعلی و الا اگر خراسان قدیم را در نظر بگیریم خیلی فاصله زیاد است. مرحوم علامه در تذکره مفصل بحث کرده، بعد از علامه شهید اول است که بحث نموده، ایشان می گوید: یساوی رمضان برؤیه هلاله و إن انفرد کالبلاد المتقاربه کالبصره و البغداد.لا کبغداد والمصر»، بعد از ایشان شهید ثانی است در کتاب مسالک، بعد از ایشان محقق اردبیلی است، ایشان می گوید:« المتقاربه کبغداد و الکوفه بخلاف المتباعده». بعد از ایشان مرحوم صاحب مدارک است. تا این قرن من کسی را از علمای شیعه ندیده ام که وحدت افق را شرط نداند. اول کسی که این مسئله را مطرح کرده فیض کاشانی است،البته فیض تنها محدث نیست، ایشان در عین حالی که محدث است، محقق هم است، ایشان اولین کس است که این مسئله را در کتاب وافی مطرح کرده است، بعد از ایشان محقق بحرانی (در کتاب حدائق) مطرح کرده است، بعد از ایشان مرحوم نراقی کاشانی. بعد از ایشان هم جواهر ، صاحب جواهر هم تحت تاثیر فرمایش اینها است و لذا می گوید قرب شرط نیست، بعد از این بزرگواران ظاهراً مرحوم آیه الله حکیم و مرحوم آیه الله خوئی این مسئله را بزرگ کرده اند و گفته اند شرط نیست. ما در جلسه آینده ادله طرفین را می خوانیم تا معلوم شود که ادله طرفین کدام را می رساند.

ص: ۱۳۹

میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: میزان در رؤیت هلال سخن در این است که اگر ماه در یک نقطه ای دیده شد تا چه اندازه حجیت دارد؟ برای اینکه این مسئله را کاملاً ریشه ای بحث کنیم، نیاز به چند مقدمه دارد که باید آنها را بیان کنم، منتها نتیجه گیری را به جلسه آینده موکول می کنیم. مقدمات مسأله ۱- أقوال مقدمه اول عبارت بود از اقوال مسئله که عرض کردیم و گفتیم تا فقهای شیعه قرن دهم ملتزم بودند بر وحدت افق، فقط مرحوم فیض در قرن دهم این اختلاف را ایجاد کرد و بعد از ایشان مرحوم سبزواری در (کتاب ذخیره)، بعد از ایشان هم مرحوم بحرانی در کتاب «حدائق». البته صاحب جواهر هم یکنوع اظهار تمایل به این مسئله کرده است. ۲- در مقدمه دوم کلمه ی افق را معنا کردیم و گفتیم غالباً افق این است که انسان در یک بیابانی بایستد که کوهی نباشد، یعنی مسطح باشد، یک دایره ای را می بیند، می گویند: «افق» همین است. یلاحظ علیه ولی اگر افق این باشد، کار خیلی مشکل می شود،چون این افق حد اکثر شش کیلومتر در هر طرفی است، بیش از این نیست و این معنایش این است که اگر ماه را در قم دیدیم، باید برای مردم حسن آباد حجت نباشد، ولذا آقایان افق را به گونه ی دیگر معنا می کنند و آن این است که خط نصف النهار شان یکی باشد، آفتاب که از شرق به غرب حرکت می کند، مسلماً بین شمال و جنوب یک دایره ای است که نصفش قوسش فوق ماست، نصف دیگرش تحت زمین است، البته دایره موهوم، این خطی که از جنوب به شمال رفته، آفتاب که از شرق می آید، هر موقع که به این خط رسید که ما زیرش قرار گرفتیم،تمام این بلادی که چه در جنوب و چه در شمال هستند، رؤیت برای آنها حجت است، البته به شرط اینکه نصف النهار ما یکی باشد. البته دقیقاً هم نمی شود گفت،اما تقریباً نصف النهار شان یکی است، ما افق را چنین معنا کردیم، اگر معنای افق این است، پس دایره اش وسیع می شود. اگر کسی نقشه ها نگاه کند، در نقشه ها بهتر می تواند نصف النهار تمیز بدهد که چه بلادی تحت نصف النهاری هر بلد است،نصف النهار تهران، نصف النهار مشهد و نصف النهار افغانستان. اگر می بینیم در این دایره موهوم، آنکه زیر این

دایره قرار گرفته، خط نصف النهارشان یکی است. ۳- تکوّن القمر، مسئله سوم عبارت است از :«تکون القمر»،این را چطور معنا کنیم؟ آقایان می گویند: «ولاده القمر»، ولی ما می گوییم:« تکون القمر». البته وقتی ما کلمه ی «قمر» را به کار می بریم، مراد و مقصود ما از «قمر» هلال است، چگونه ماه قمری تولید می شود، کلمه ی قمر که می گویم همه بیست و نه روز به ذهن شما نیاید،بلکه مراد روز اول است یا بگویید: «تکوّن القمر» یا بگویید:« تکوّن الهلال». در هر صورت آنچه را که در زمان و عصر ما آقایانِ اهل هیئت می گویند این است که ماه در شب چهاردهم طرف شرق است، نیمی از این ماه روبروی ماست، نیمی دیگر به طرف آسمان است، همیشه این ماه دو نیم می شود،نصفش همیشه روشن است و نصفش همیشه تاریک، آن وقت که نصفش روشن است، خیلی حرارت دارد حتی کسانی که در ماه فرود آمده اند،در آن ایام فرود نیامده اند، بلکه در ایامی فرود آمده اند که ماه تاریک باشد،یعنی آفتاب نتابد، و الا داغ است، این ماه که در شب چهاردهم حتی شب پانزدهم اگر ماه تمام باشد، نصفش روبروی ماست، نصف دیگرش آن طرف آسمان است،نصفش همیشه مستنیر است،نصفش همیشه مظلم است، اگر این نصف مسامت ومقابل باشد با آفتاب، روشن است، اما اگر مسامت نباشد، آن نصف دیگر مظلم است، شما می توانید یک چراغی را در وسط اتاق تان روشن کنید و یک سیبی را هم در دست بگیرید،این سیب نصفش روشن است و نصف دیگرش تاریک.یعنی نصفش که جلوی چراغ است روشن است و نصف دیگرش تاریک،این نصف را بچرخانید، به تدریج که بچرخانید، نصفی که روشن بود به تدریج می شود تاریک،نصف دیگرش می شود روشن، مثل چراغ مثل آفتاب است،سیب هم در دست شما مثلش مثل قمر است، وقتی که جلوی است، چراغ است،نصفش مستنیر است و نصف دیگرش تاریک، همین که می چرخد،به تدریج و کم کم قوس نزولی شروع می شود،شما طرف چراغ هستید،سیب را می بینید، کم کم این سیب قوس نزولی را شروع می کند فلذا به تدریج ازش کم می شود تا به جایی همه اش که طرف شماست می شود مظلم، آن طرف دیگر می شود مستنیر،ماه در آسمان این حکم را دارد، آفتاب مثل چراغ است، ماه مانند این سیب است، نصفش که جلوی آفتاب است روشن است، نصف دیگرش که تاریک. شما اگر در یک نقطه ای هستید که آفتاب بر این ماه می تابد،می شود بدر،حتی شب پانزدهم می شود بدر، کم کم این ماه که می چرخد برای خودش منازلی دارد، بیست و هشت تا منزل دارد :« وَالْقَمَرَ قَدَّرْ نَاهُ مَنَازِلَ حَتَّیٰ عَادَ كَالْعُرْ جُونِ الْقَدِيمِ». (۱) اینکه می چرخد، کم کم آن طرفش روشن می شود، طرف ما کم کم تاریک می شود، تا به جایی که عکس است، یعنی آنکه طرف آسمان است روشن است، آنکه طرف ماست،همه اش تاریک است، همین که در بیست و هشتم شد،همه ی قمر که روبروی ماست،تاریک است، تا بخواهد از این تاریکی در بیاید (چون دو مرتبه می خواهد بچرخد) تا به هشت درجه نرسد،نورانیت این قمر دیده نمی شود، البته یک درجه که چرخید،ضوء بر آن منعکس شد،اما ما نمی توانیم ببینیم. چرا؟ چون شعاع و نور آفتاب حائل است ولو این طرف جلوی آفتا نیست، این طرف ضد آفتاب است،اما شعاع آفتاب در آسمان است،می گویند قمر، این باید به مقدار شش درجه برود این طرف تر بچرخد،تا به درجه ششم که رسید، این طرف تر بچرخد تا به درجه ششم که رسید، به اندازه یک نخی ضوئی از آن پیدا می شود فلذا می گویند ماه شرعی متولد شد،این تولد ماه است،شما می توانید این را در خانه به وسیله سیب آزمایش کنید،خواهید دید که همین است. بنابراین، نقطه شروع را بدر بگیرید، در بدر این نصف همه اش رو به آفتاب است، روشن، ما هم که جلوی این مسامت هستیم، اما در یک حال نمی ماند، اگر در یک حال می ماند،همیشه شب ها شب بدر بود،اما چون به دور زمین حرکت می کند و منازل بیست و هشتگانه دارد، کم کم قوس نزولی شروع می شود،و کم کم و به تدریج تاریک می شود، آن طرف قمر می شود روشن، این طرف قمر که طرف ماست، می شود ظلمانی در شب بیست و هشتم، شب بیست و هشتم حرکت دورانی اش تمام است، اما اگر بخواهد از این ظلمت بیرون بیاید، یک درجه بیاید کافی نیست، چون

شعاع خورشـید در مغرب مـانع اسـت، بایـد پنج یـا شـش درجـه از آن حرکـت دورانی اش بیایـد بیرون،بـه درجـه شـشم که رسـید،هلال دیـده می شود. پس ههنـا هلال طبیعی و ههنـا هلال شـرعی. هلال طبیعی و هلال شـرعی هلال طبیعی همان یک درجه یا دو درجه است، اما هلال شـرعی بایـد رؤیت باشـد، آن نور آفتاب اجازه ی دیـدن نمی دهد در افق،در افق نور آفتاب است ولـذا بایـد به قـدری بیرون بیاید تا این باریک بیشتر ضـخیم بشود،تا هلال تکون پیدا کند، هنگامی که به درجه شـشم از حرکت دورانی خودش رسید، هلال شرعی متولد می شود،ماه متولد می شود،ماه خودِ قمر نیست، ماه آن ضوء قمر است، چون ماه خودش یک کره است و این کره همیشه است و این تولـد ندارد، کیفیت ضوء این کره را می گویند هلال، اگر واقعاً از آن تاریکی آمـد بیرون،مقـداری که کم کم مسامت شـد، وقتی تاریک است مسامت نیست،وقتی می چرخد و کم کم می خواهد مسامت بشود با آن خورشـید،بایـد به قـدری بچرخـد که واقعاً آن روشـنی نوار وار،قابل رؤیت با چشم باشد. بنابراین، انحراف اولین درجه، ماه طبیعی است، اما انحراف شـش درجه، ماه شرعی است،فههنا هلال شرعی و ههنا هلال طبیعی،ههنا شهر طبیعی و ههنـا شـهر شـرعی،شـهر طبیعی بـا انـدک انحراف آغـاز می شود،ولی به درد مـا نمی خورد، آنکه به درد ما می خورد شـهر شرعی است. پس تا اینجا چنـد مقدمه را بیان کردیم: اقوال را ذکر کردیم، افق را معنا کردیم و گفتیم افق لغوی و عرفی غیر از افقی است که در اصطلاح فقهاست، و هکذا تکون و پیدایش ماه را گفتیم،یعنی تولد ماه را کیفیتش را عرض کردیم، به شرط اینکه با هیئت امروز تطبیق بکند. ۴- مقدمه چهارم، ماه بر خلاف زمین است،ماه از شـرق به طرف غرب می رود، ولذا نیمه ماه آفتاب طرف شرق است، آخر ماه،ماه طرف غرب است،حرکت ماه از شرق به غرب است،عکس زمین، زمین حرکتش از غرب به شـرق است، این مسائل را تا حـدی رصـد کرده اند و روشن کرده اند، اگر ماه از شـرق به غرب است، در خراسان ماه را می بینند، ولی ما ماه را ندیدیم، برای ما حجت است، چرا؟ چون معلوم می شود که این ماه به اندازه شـش درجه از آن قوس آمده به سوی قوس صـعودی فلذا دیده شده، اگر ما ندیدیم،مانعی بوده، یا ابر بوده، یا دقت نکردیم، ولذا اگر در شـرق ببینند، مسلماً این حـاکی از آن است که اگر در آن زمـان دیـدن بـا چشم غیر مسلح،این دلیـل بر این است که بر ما حجت است، معلوم می شود که خرج عن تحت الشـعاع، خرج به مقـدار شـش درجه از حرکت دورانی خودش تا حد شـش درجه آمده که آنها دیده انـد، آمـده طرف ما، معلوم می شود که ماه نیم ساعت قبل در خراسان متولـد شـده، حالا که طرف ما آمـده، ماه متولد برای ما حجت است. امـا بر عکس،یعنی اگر مـاه را در قم دیـدیم، آیـا این می توانـد برای شـرقی ها ماننـد خراسان و افغانسـتان حجت باشـد، اگر آن شـرقی ها با ما در نصف النهار قریب هسـتند، اشـکالی ندارد، اما اگر بعید باشد مانند کابل، ماه را در قم دیدیم، برای کابـل و پاکسـتان حجت باشـد، این گونه نیست،یعنی حجت نیست، چرا؟ چون دیـدن ما دلیل بر این است که این ماه کم کم قوس صعودی را شـروع کرده به شـش درجه اینجا رسـیده، این دلیل نمی شود که آنجا هم به شـش درجه رسیده، لعل در آنجا در چهار درجه بوده یا پنـج درجه، ولـذا فقهای قـدیم می گفتنـد اگر در شـرق ببینند، برای غرب حجت است، اما اگر در غرب ببیننـد، شـرق اگر نصف النهـار شـان قریب هم هسـتند، مـانعی نـدارد، امـا گر نصف النهـار شان دور استماننـد کابل و کراچی، برای آنهـا حجت نیست، لأن الخروج بالمغرب به انـدازه شـش درجه،دلیل براین نیست که در آنجا هم یکساعت قبل یک چنین عوارضـی را داشـته است. ۵- مقـدمه پنجم این است که اگر مـاه در یک نقطه دیـده شـد،بایـد ببینیم که چه مقـدار حجیت دارد؟ هنـا احتمالات ثلاثه الف، احتمـال اول این است که اگر در یـک نقطه مـاه را دیدنـد،این برای تمام کره حجت است. ب،احتمال دوم اینکه اگر ماه را دیدند، نسبت به آن نقاطی حجت است که با محل رؤیت شرکت در شب داشته باشند، خواه قبل باشد یا بعد،مثلاً شب ما ده ساعت است، اقلاً آن نقاط با محل رؤیت یک ساعت شب شان مشترک باشد. ج، احتمال سوم اینکه بگوییم این فقـط حجت است برای آن نقاطی که نصف النهار شان یکی باشـد. تا اینجا چهار مقـدمه را بیان کردیم:

اولاً، اقوال را گفتیم، ثانیاً،افق را معنا کردیم که مراد از افق چیست؟ ثالثاً،پیداش قمر را گفتیم. رابعاً، گفتیم ماه قمری غیر از ماه طبیعی است،یعنی ماه طبیعی غیر از ماه شرعی است، ماه طبیعی به مجرد شروع در قوس صعودی یتحقق، یعنی یک باریکه ماه روشن شده،منتها ما نمی بینیم، اما ماه شرعی مسلماً بعد است. مقدمه پنجم هم این بود که اگر شرقی ها ببیند بر غربی ها حجت است،چون حرکت از شرق است، نیمه ماه،ماه را طرف شرق می بینیم،آخر ماه هم در غرب می بینیم، از شرق به غرب است، قهراً اگر در شرق ببینند برای غرب حجت است،اما اگر در غرب بینند برای شرق حجت نیست. ۶- مقدمه ششم این است که اگر ماه در یک نقطه دیده شد، باید ببینیم که چه مقدار حجیت دارد؟ در اینجا سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که بگوییم اگر در یک نقطه ماه را دیدند، برای تمام کره حجت است، برای تمام مقامات حجت است. احتمال دوم این است که بگوییم اگر ماه را دیدند،نسبت به آن نقاطی حجت است که با محل رؤیت شرکت در شب داشته باشد، خواه قبل باشد و خواه بعد باشد، مثلاً ـ اگر شب ما که از اول شب شروع می شود تا فجر ده ساعت است، اقلاً این نقاط با قم یک ساعت شب شان مشترک باشد،چه ما بعد و چه ما قبل. احتمال سوم اینکه بگوییم این فقط حجت است برای آن نقاطی که نصف النهار شان یکی باشد. بطلان احتمال اول نسبت به قول اول فکر نمی کنم که احدی به آن ملتزم بشود، چون قول اول می گفت اگر در یک نقطه دیده شد، بر تمام نقاط جهان حجت است. چرا؟ چون این معنایش این است ما که ماه را دیدیم شب است، أمریکای لاتین روز است، معنا ندارد که در آنجا هم بگوییم اول ماه وارد شد، می خندند، خواهند گفت که الآن ساعت هشت صبح است، شما که ماه را می بینید حساب کن آن منطقه هایی را که هنوز در آنجا روز است، روز باقی است،اینجا اول شب است، آنجا ممکن است ساعت صبح باشد،اگر بگوییم ماه وارد شد، خواهند گفت که کجا ماه وارد شده در حالی که ساعت هشت صبح است، ماه باید غروب باشد ولذا اولی را کسی نباید دم بزند هرچند گاه و بیگاهی می گفتند ولی برگشتند،چون گفتنی نیست. مختار آیه الله خوئی احتمال دوم مختار آیه الله خوئی است، ایشان می گویند اگر در یک نقطه دیده شد، تمام نقاطی که با این نقطه ای که محل رؤیت است،شب مشترک دارند هر چند یکساعت یا نیم ساعت من دون فرق بین أن یتقدم أو یتأخر، این قول مرحوم خوئی است. دیدگاه استاد سبحانی احتمال و قول سوم را ما به تبع از استاد خود (امام خمینی رحمه الله) انتخاب کردیم، فلذا می گوییم برای مناطقی حجت است که نصف النهار شان قریب هم باشند، یعنی بتوانند با همدیگر تفاهم کنند، البته این احتیاج به دلیل دارد. احتمال اولی احتیاج به بحث ندارد، اما دومی و سومی نیاز به بحث دارد و باید در طی این دو روز بحث کنیم و ببینیم که ادله دومی را می گوید یا سومی را. ۷- مقدمه هفتم، آیا رؤیت جنبه موضوعی دارد یا رؤیت جنبه ی طریقی دارد؟ مختار استاد سبحانی من آشکارا می گویم که رؤیت جنبه ی طریقی دارد نه جنبه ی موضوعی. چرا؟ اولاً، به دلیل آیات و روایات، اگر بیّنه قائم شد که ما ماه را دیدیم، برای من حجت است و حال آنکه من ماه را ندیدم، معلوم می شود رؤیت جنبه ی طریقی دارد، به دلیل اینکه اگر بینه قائم بشود و بگوید ما دیدیم، قبول می کنیم و الا اگر رؤیت موضوعیت برای همه داشت، باید بینه را قبول نکنیم. ثانیاً،آقایان فتوا می دهند که اگر ما در رشت یا مازندران هستیم،یعنی در نقاطی هستیم که پیوسته در آنجا ابر است،امام می فرماید سی روز را بشمارید، روز سی و یکم عید شماست، از این معلوم می شود که رؤیت موضوعیت ندارد حتی ثلاثون را هم طریق قرار داده و کافی می داند. ثالثاً، اگر من اول ماه را استصحاب کردم و روزه را خوردم، بعداً ثابت شد که اول ماه بوده، باید در اینجا قضا کنیم،همه اینها حاکی از این است که رؤیت جنبه طریقی دارد نه جنبه ی موضوعی. ولی اصل رؤیت موضوعیت دارد، یعنی باید رؤیت بشود، البته قائم مقام هم دارد، یعنی این گونه نیست که رؤیت هم نشود، مثلاً ـ منجم خبر بدهد یا حسابهای علمی بگوید، یعنی حتی اگر حساب های علمی هم بگوید باز نمی توانیم افطار کنیم،البته اگر حسابهای علمی بگوید،فقیه باید در اینجا احتیاط کند. فقهای ما (اعلی الله مقامهم و حفظ

أحیائهم) به این محاسبات علمی منجمین بی اعتنا هستند،ما می گوییم این قدر هم نباید ما با علم مبارزه کنیم، اینها دقایق و حسابهای دارند، حتی ثانیه ها را معین می کنند، ثانیه هایی خسوف وکسوف را معین می کنند ولذا نباید به حسابهای آنان بی اعتنا باشیم، بلکه باید یک حسابی هم برای حسابهای آنها باز کنیم، اگر واقعاً اهل نجوم، نه منجم به اصطلاح روایات که از چیزی خبر می دهد ، آنهایی که کار شان رصد و این علم است،اگر گفتند ماه دیده نمی شود، ما نباید در اینجا به قول دو نفر یا سه نفر یا ده نفر اعتنا کنیم، چرا؟ نمی گویم قول اینها (منجمین) حجت است، بلکه قول اینها ایجاد تشکیک در انسان می کند که نکند رؤیت اینها خطای باصره بوده ،یعنی واقعیت نبوده. بنابراین، ما علم امروز را منکر نیستیم و حتی ارزش هم قائلیم، البته روی آن فتوی نمی شود داد، اما می تواند جلوی بعضی از صور را برای ما بگیرد.

ص: ۱۴۰

میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: میزان در رؤیت هلال مقدمات لازم را بیان کردیم، اینک ادله کسانی را می خوانیم که وحدت افق را شرط می دانند تا بعداً برسیم به ادله آقایانی که وحدت افق را شرط نمی دانند. ابتدا ادله این طرف را می خوانیم و در جلسه آینده هم ادله طرف مقابل را، آنگاه خودِ شما قضاوت کنید که دلیل کدام یکی از این دو طرف اقوی است. ادله قائلین به وحدت افق این طرف (کسانی که وحدت افق را شرط می دانند) دو دلیل روشنی دارد. دلیل اول «خروج القمر من المحاق کشروق الشمس و غروبها» کسانی که می گویند وحدت افق شرط است، تشبیه می کنند خروج قمر را از محاق (یعنی شب بیست و هشتم که کم کم محاق است و بعداً بیرون می آید، یعنی شب بیست و نهم یا سی ام،)خروج قمر از محاق مانند شروق شمس است که آفتاب از مشرق طلوع می کند و در مغرب هم غروب می کند. اول «مشبه به را بیان کنیم و سپس «مشبه» را. اما مشبه به (که شروق شمس باشد) بیان کنم، آقایان می دانند که زمین ما کروی است،تقریباً کروی بودن زمین حسی است. مثال مثلاً موقعی که ماشین راه می رود، اگر انسان خوب نگاه کند،می بیند که سیم های تلفن یا سیم های تلگراف تا یک نقطه روشن است، هر چه به پیش برویم به طرف سرازیری پیش پیش می رویم تا جایی که دیگر سیم و پایه ی آن دیده نمی شود،این نشان می دهد که زمین کروی است،چون اگر زمین مسطح می بود، با یک نگاه باید تمام آنچه که می تواند چشم ببیند، همه این ستون ها را باید یکسان ببیند و حال آنکه یکسان نمی بیند، بلکه سرازیر می بیند. خلاصه شما وقتی از قم به طرف تهران می روید،این را ملاحظه کنید و اگر کسی هم اهل سفر دریایی است،اگر لب دریا بایستد،انسان می بیند وقتی که کشتی می آید، فقط سینه کشتی و یا یک گوشه کشتی پیداست تا اینکه نزدیک بیاید،وقتی خیلی نزدیک آمد همه پیکره کشتی پیدا می شود. پس معلوم می شود که زمین کروی است،آب دریا هم کروی است، آب روی همین کره است و لذا اگر از دور نگاه کنیم کمی از کشتی پیداست، هر چه بیاید نزدیک تر،کم کم همه بدنه کشتی برای ما روشن می شود. به بیان دیگر،کروی بدون زمین از نظر علم امروز یک چیزی واضح و روشنی است. مثلاً در زمان ما که تلفن است،شما وقتی به خراسان تلفن می کنید، به شما می گویند: الآن در خراسان مغرب است در حالی اینکه در اینجا (شهر قم) هنوز نیم ساعت به غروب مانده است. بنابراین، زمین کرویاست و کروی بودن زمین خیلی روشن است. خلاصه زمین مسطح نیست، بلکه کروی است. «و العجب»

اینکه من از شیخ قبلی «الأظهر» یک فتوای از او دیدم که می گوید زمین مسطح است نه کروی، شاید هر کس به کروی بودن زمین قائل بشود او را تکفیر کند، چرا؟ چون آسان ترین چیز برای آنها همان تکفیر است. چطور زمین کروی است؟ چون قرآن فرموده:« وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (۱) متاسفانه به عقلش نرسیده که بفهمد کلمه ی« سطحت» به معنای مسطح نیست،بلکه می گوید دارای سطح است،«کره» نیز برای خودش سطح دارد، یعنی همه اجسام دارای سطح هستند خواه کروی باشند یا مسطح. در هر حال من یک فتوای از او دیدم که استناد کرده به این آیه و غیر این آیه،اتفاقاً در برخی از کتابهای ملا جلال سیوطی هم دیدم،سوطی یک کتابی در باره علم معنای و بیان دارد که در آنجا هم دیدم که می گوید زمین مسطح است و به این آیه استدلال کرده است. در هر صورت مستدل می گوید خروج قمر از محاق، مثل شروق شمس و غروب شمس است، همان گونه که شمس شروقاتی و غروباتی دارد، مثلاً آفتاب در مشهد غروب می کند در حالی که هنوز در اینجا آفتاب روشن است،مشهد برای خود غربی دارد و شرقی ، آفتاب در آنجا می زند در حالی که در کابل شب است، اما آنجا (مشهد) روز است، آفتاب در مشهد غروب می کند و حال آنکه در تهران روز است ولذا ما به اندازه کره زمین مشارق و مغارب داریم. پس همانطور که زمین برای خودش مشارق و مغاربی دارد، همان گونه که زمین برای خود شروقی دارد و مغارب هم دارد، هلال نیز چنین است، یعنی هر نقطه ای برای خودش هلالی دارد، ممکن است در قم ماه از محاق بیرون بیاید در حالی که در خراسان هنوز از محاق بیرون نیامده. چرا؟ چون سیرش از شرق به غرب است، هنوز در خراسان تحت الشعاع بوده، به مقدار یک درجه و دو درجه هم از تحت الشعاع بیرون نیامده، فلذا شروق هلال ندارد،ولی ما هلال داریم، همچنین است پشت سری های ما،یعنی پشت سری های ما نیز هر کدام موقع مغرب برای خودشان هلالی دارند. پس تمام منقطه ها و ملت ها برای خود شان هلالی دارند، و برای خود شان غروبی دارند،اگر چنین است، پس باید هر کس تابع غروب و هلال خودشان باشد،این استدلالی است که قائلین به وحدت افق دارند. نقد آیه الله بروجردی مرحوم آیه الله خوئی این استدلال را مورد نقد قرار داده است، نقد ایشان را من عرض می کنم تا نظر خود را بیان کنیم. ایشان می فرماید این قیاس مع الفارق است، ما نمی توانیم شروق شمس را با هلال ماه یکسان بگیریم. چرا؟ می فرماید طلوع آفتاب «نسبه بین الشمس و الأرض»، طلوع آفتاب (که به آن می گوییم شروق) نسبه بین الشمس و الأرض، چون این نسبت هست، «فكلّ الأرض له مشرق و مغرب». چرا؟ چون رابطه طلوع بین الشمس و الأرض است ولذا اراضی برای خودش مشارقی دارند و مغاربی، اگر هم قرآن فرموده:« فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ» (۲) صحیح است، اگر در آیه دیگر هم فرموده: «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (۳) باز هم درست است. چرا؟ چون نیم کره را در نظر گرفته، مثلاً- نیم کره بالا- مشرق و مغرب دارد، نیم کره پایین هم مشرق و مغرب دارد،حتی آیه ای که می گوید: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (۴) جنس را اراده کرده. بنابراین، شرق و شروق، طلوع آفتاب نسبه بین الشمس و الأرض،مادامی که اراضی متعدد است، چون کروی است، بر یک نقطه ای می تابد و در حالی در نقطه ی دیگر هنوز نتابیده، دو مرتبه بر آن نقطه می تابد و حال آنکه بر نقطه ی بعدی نتابیده،این در آنجا درست است. اما هلال «نسبه بین القمر و الشمس» ولذا ارتباطی به زمین ندارد،البته همان گونه که می دانید بعد از هلال تربیع است، بعد از «تربیع» تثلیث است و بعد از «تثلیث» بدر است، می گوید تمام اینها «نسبه بین القمر و الشمس»، اگر کمی فاصله بگیرد، هلال است،بیشتر فاصله بگیرد،می شود:« تربیع»،یعنی یک چهارم آن قسم، و چنانچه بیشتر فاصله بگیرد، آفتاب می تابد می شود:« تثلیث»، و اگر به تمام معنا فاصله بگیرد،که یک طرف همه اش آفتاب باشد،این می شود:« بدر». بنابراین،در هلال،تربیع،تثلیث و بدر،نسبه بین القمر و الشمس،وقتی که نسبت بین قمر و شمس شد، هلال چیه؟ تکوّن القمر، هسته بندی قمر،چه رقم هسته بندی؟ الآن همه اش تاریک است، آن طرف روشن است، این طرف که به سوی

ماست تاریک است،یک قدری فاصله بگیرد، که بچرخد که یک مقدار از نور آفتاب بر آن ضلع بتابد تا بشود روشن، و این یک حقیقت سماوی است، این یک حقیقت تکوینی است،این قمر فاصله می گیرد،حرکت که می کند،یک بارکه اش با آفتاب روبرو می شود و می شود روشن، این حقیقت تکوینیه است سواء کان الأرض موجوده أولا، سواء أکان فی الأرض إنسان أو لا؟ اصلًا کره زمین نباشد،این حقیقت است، ماه و قمر مادامی که در محاق است، آن طرفش روشن است،این طرف تاریک است، آن طرف هم خورشید هم که نور و شعاعش حتی اجازه دیدن آن جسم تاریک را هم به ما نمی دهد، این کمی که فاصله می گیرد، یک مقدار نورش می تابد،به او می گوییم:« هلال»، بیشتر فاصله می گیرد، می شود تربیع،بیشتر می فاصله می گیرد می شود تثلیث، همه اش رو به آفتاب می شود، می شود بدر،هذه حقیقه تکوینیه قائمه بین القمر و الشمس،شما باشید یا نباشد، این هلال است،حال که چنین است،اگر هلالی در یک نقطه تحقق جست، ماه را در تهران دیدند، در حقیقت هلال محقق شده است،حجت بر تمام شرق حتی بر افغانی های که دو ساعت از شب بر آنها رفته است،چین که حتی شش ساعت از شب رفته است،برای آنها حجت، برای غربی ها که حجت است،این را همه می گویند. چرا؟ چون زمین که از شرق به غرب می آید، کم کم آنها هم هلال را به تدریج می بینند، این حاصل بیان مرحوم خوئی است، اعلی الله مقامه. خلاصه مطلب اینکه مستدل می گوید: خروج القمر عن المحاق کشروق الشمس و غروبها. همانطور که شروق و غروب متعدد است، هلال هم متعدد است،این استدلال بود. ایشان جوابش این بود که این قیاس مع الفارق بود، در شروق رابطه بین الشمس و الأرض،ولذا شروق مختلف است،اما هلال ارتباطی به زمین ندارد، هلال، تربیع،تثلیث، رابطه بین القمر و الشمس، این بستگی دارد که چه مقدارش رو به آفتاب باشد،شب بیست و هشتم آن طرف همه اش روشن است، چون آن طرف بدر است که نیستیم، این طرف تاریک است، شب بیست و نهم یا شب سی ام که کمی می چرخد، باریکه اش رو به آفتاب است،بیشتر بچرخد، ربعش رو به آفتاب است، بیشتر بچرخد، ثلثش رو به آفتاب است، تمام معنا بچرخد،همه آن طرف که رو بروی ماست،می شود نورانی. و هذه حقیقه کونیه و حقیقه تکوینیه سواء أکان إنسان أولا، سواء أکان أرض أولا، ایشان در مستند العروه به طور مفصل دارد. بیان استاد سبحانی ما نظر می دهیم، اصرار هم بر نظر خود نداریم، بلکه آن را واگذ ار به شما می کنیم. ما می گوییم: همانطور که طلوع آفتاب نسبت به زمین دارد، هکذا هلال هم در عین حالی که نسبتی به آفتاب دارد،با زمین هم ارتباط دارد. چرا؟ زیرا اگر فرض کنیم که اصلًا زمین نباشد،کره زمین نباشد، آدمی هم نباشد،ماه چه وضعی دارد؟ نصفش روشن است و نصف دیگرش تاریک،لا هلال ولا تربیع و لا تثلیث، اگر می بینید هلالی است، چون یک نسبتی با زمین پیدا می کند ولذا می گوییم یک کمی آنی که رو به ماست،کمی با آفتاب مقابل شده،روشن شده،بیشتر می گذراد، می گوییم آنی که رو به ماست، بیشتر با آفتاب روبرو شده،مقابله می گویند،روشن شده، اگر زمین نباشد، قمر یک حالت بیشتر ندارد، نصف او مستنیر است و نصفش مظلم، غایه ما فی الباب می چرخد، یعنی همیشه نصفش مضیء است و منصف دیگرش مظلم است، اگر روزی کسی به مریخ برود، قمر را مطالعه کند، قمر را در یک حالت خواهد دید، یا همیشه نصفش روشن است،نصفش هم تاریک،کسی در مریخ باشد یا کره نزدیک تر،هرگز این حالات برای او رخ نخواهد داد. بنابراین،اینکه ایشان می گوید:« الهلال حادثه کونیه فضائیه»،روی چشم من،اما باید توجه داشت که ارتباطش تنها با شمس نیست، بلکه ارتباطش با ارض و من فی الأرض هم است. این دلیل اول آقایان است و به نظر می رسد که دلیل محکمی است. دلیل دوم قائلین به وحدت افق دلیل دوم قائلین به وحدت افق، دلیل دوم شان این است، آنها می گویند قرآن مجید می فرماید:« يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ». (۵) در شأن نزول این آیه می گویند از پیغمبر اکرم سوال کردند که چرا «ماه» اولش لاغر است، بعداً می شود تربیع،بعداً می شود تثلیث و بعداً می شود:« بدر؟ خداوند منان برای اینکه مقام الهی مقام وحی است و علم طبیعی

نیست، آمد حکمتش را گفت، سببش را بیان نکرد،چون قرآن کتاب نجومی نیست، تا بگوید چرا هلال است،چرا تربیع است و چرا تثلیث، فلذا فقط حکمتش را گفت، گفت چنین کردیم: «قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ » تا مردم بدهی و اجاره ها را و حج را و غیر حج را با این ماه بشناسند، آمدیم یک ماهی را بنام بیست و نه روز یا سی روز معین کردیم تا مردم بتوانند کار هایی زندگی را تنظیم کنند، اول ماه شهریه را بدهند، نیمه ماه تقسیم را بدهند، و هکذا و هکذا و ...، جواب به فلسفه شد نه جواب علت تکوینی. بعضی از مفسرین چه می گویند؟ البته بعضی از مفسرین در اینجا توهین می کنند و می گویند صحابه لیاقت این را نداشتند که خدا علت را بگوید ولذا حکمت را گفته است. ولی این گونه نیست چون قرآن تنها برای صحابه که نیامده، قرآن برای همه مردم إلی یوم القیامه آمده، حالا اگر آنان لایق نبود،حالا که این همه مسائل هست. پس باید بگوییم بر اینکه قرآن کتاب طبیعی و جغرافیایی نیست، و شیمی نیست، قرآن کتاب هدایت است ولذا جواب به حکمت داده و فرموده: «قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ » این چطور دلالت دارد بر قول مشهور؟ « یَسْأَلُونَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ». (۶) این کی میقات است،إذا رأی وقت الغروب، آیه را بر هر کس بخوانیم، «قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ » کی؟ عند الغروب، ولذا هلال را که هلال می گویند، هلال از:« هلّ یهلّ» مشتق است،چون وقتی مردم ماه را می دیدند،هلهله می کردند سر و صدا راه می انداختند که ما ماه را دیدیم، « یَسْأَلُونَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ » (۷) کی؟ نصف شب؟ نه، بلکه عند الغروب. این آیه وقتی نازل شد، همه مردم فهمیدند که: «قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ » کی؟ عند الغروب، وقتی غروب شد،باید انسان وجه الاجاره را بدهد، بدهی و طلب را بدهید، کأنّه وقت الغروب دراینجا مقدر است،اگر این باشد،ناچار باید وحدت افق باشد،هلال باید عند الغروب هلال باشد، حالا اگر ما هلال را در قم و تهران دیدیم، هلال است، بگوییم جناب چینی ها که نصف شب در خواب هستید،ماه قمری شما داخل شد. چرا؟ «قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ » ، آنان خواهند گفت که میقات للناس عند الغروب، الآن غروب نیست،چون بنده در بستر خواب هستم، متبادر از این آیه: «قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ »، میقات عند الغروب است،و الا بگوییم یک رابطه ای است بین قمر و بین شمس،هلال شد، علاوه براینکه این خودش باطل شد، تنها کافی نیست، بلکه این جزء الموضوع است، جزء الموضوع است که بخشی از این هر چند به صورت یک نخ روشن بشود،این جزء الموضوع است،تمام الموضوع الهلال عند الغروب،موقع مغرب هلال باشد، یَسْأَلُونَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ، کی؟ عن الأهله عند الغروب، «قُلْ هِیَ مَوَاقِیتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ». پس آنی که میقات است، هلال تنها نیست، بلکه هلالی عند الغروب است ولذا اگر «ماه» ساعت پنج بعد از ظهر از تحت الشعاع بیرون بیاید، اما موقع غروب دیده نشود،اثر شرعی ندارد، باید هلالش عند الغروب باشد، ساعت پنج از محاق بیرون می آید، اما موقع غروب ما نبینیم این کافی نیست، «یَسْأَلُونَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ»، الأهلّه المتحققه عند الغروب،من هم قبول دارم که هلال است، البته هر هلال را نمی گویم بلکه هلالی که عند الغروب باشد. بنابر این،هر منطقه ای که در آنجا هلالی عند الغروب است،برای آنان حجت است ولذا اگر در مغرب ببینیم، برای شرق حجت نیست. چرا؟ چون موقعی که ماه متولد شد، یعنی هلال عند الغروب شد،مال آنها غروب نبوده،بلکه مال آنها دو ساعت از شب گذشته بوده است،اما برود تا یونان و ترکیه، لبنان و بلغار حجت است، چرا؟ چون به تدریج که زمین از مغرب به شرق می آید،کم کم آنان هم به تدریج در موقع غروب خود شان ماه را می بینند، چون ماه متولد شده و زمین هم از غرب به شرق می رود، به تدریج برای آنها غروب های درست می شود فلذا آنها هم خواهند دید، اینکه ما می گوییم حجت است،نه اینکه اینجا غروب شد، آنها روزه ی خود شان را بخورند، نه این گونه نیست، بلکه اینجا که غروب شد، این حاکی از آن است که بچه ای که متولد است حدوثاً، بقاء هم در آنجا خواهد بود، تولدش در افق قم است،اما بقائش در افق های آینده و بعدی است، تا برسد به بلغار و غیر بلغار تا آنجا که مغرب زمین است، آنها می توانند ببینند ولذا ترک هایی آلمان از ما سوال می

کردند که ما در ماه رمضان چه کنیم؟ آنان غالباً تابع ترکیه هستند،من در جواب آنان گفتم شما باید تابع قم باشید، اگر در قم ماه ثابت شد و متولد شد، معلوم می شود که حدوثش اینجاست،بقائش آنجاست تا برود پایانی که شب هست، برای آنها هم هلال است. ادله قائلین به عدم وحدت افق اولین دلیلی که این آقایان می آورند و می گویند وحدت افق شرط نیست، تمسک می کنند به اطلاق ادله بیّنه، چون در روایات داریم که بیّنه حجت است، من آن روایت را می خوانم،روایت این است: صحیحه منصور بن حازم ١- و عنه، عن الحسن، عن صفوان، عن منصور بن حازم، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «صم لرؤیه الهلال و أفطر لرؤیته و إن شهد عندک شاهدان مرضیان بأنّهما رأیاه فأقضه». (٨) اگر اول کار خورده باشی،این اطلاق دارد،اگر یک نفر از مصر آمد، چون مصر (نسبت به عراق) غربی است نسبت به عراق و گفت ما ماه را شب شنبه دیدیم، و حال آنکه ما شب یکشنبه ماه را دیدیم، حضرت می فرماید: بر اینکه قضا کند، بیّنه اطلاق دارد سواء أکان افق بیّنه با افق ما یکی باشند، نصف النهار شان یکی باشد یا یکی نباشد. یلاحظ علیه این راجع به اول ماه است،اصلاً در آن زمان امکان نداشته که کسی در مصر باشد و بیاید در عراق در ظرف یک روز و دو روز، این راجع به اول ماه است،فلذا می گوید اگر شما اول ماه خوردید،بیّنه گفت ما دیدیم،قضا بکن،معنایش این است که بیّنه دیروز یا پری روز دیده، نه اینکه بین حالا و بین بیّنه یکماه فاصله بوده،در آن زمان،در ظرف یک روز بیش از شصت کیلومتر بتوانند راه بروند،غالباً مسیر یومین عبارت بود از چهار فرسخ، چهار فرسخ، بیست و دو کیلومتر، فرض کنید چهل کیلومتر، فرض کنید این آقا در چهل کیلومتری ماه را دیده،آمده اینجا، می گوید قبولش کنید،مسلماً فاصله چهل کیلومتر تعدد افق نیست، بلکه وحدت افق است، این می گوید «شهدت البیّنه» یعنی بینه ای که در همان منطقه است، نه اینکه در یک منطقه ای قلیلی بوده،در مصر بوده غربی است برای شما که شرقی هستید حجت است، این گونه نیست، بینه آن روز حول و حوش همان روز بود، نه اینکه یک نفر در مصر.ماه را ببیند و بعد از یک ماه بیاید و بگوید من ماه را دیدیم، چون اگر کسی بخواهد از مصر بیاید به عراق، یکماه طول می کشد (با وسائل آن زمان)، فاصله زیاد است،این همان حول و حوشش را می گوید،اگر دوتا شاهد از حسن آباد آمدند و گفتند ماه را دیدیم، شما قبول کنید،نگویید حسن آباد شرقی است و ما غربی هستیم،نصف النهار تان یکی است،این روایات منصرف است به جایی که بیّنه با ذو البیّنه از نظر افق یا واحد هستند یا متقارب، بنابراین، اطلاق ادله بیّنه در اینجا کار ساز نیست.

ص: ١۴١

میزان در رؤیت هلال کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: میزان در رؤیت هلال ادله کسانی که می گفتند وحدت افق شرط است را خواندیم، الآن در صدد طرح ادله کسانی هستیم که می گویند وحدت افق شرط نیست، یعنی اگر ماه را در یک نقطه دیدند، تمام نقاطی که با این نقطه شب مشترکی دارند، حجت است. دلیل قائلین به شرطیت وحدت افق اولین دلیل شان را در جلسه قبل خواند و آن عبارت بود از اطلاق ادله. ادله ای که الآن می خوانیم روایاتی است که می گویند اگر ماه را در بلدی دیدند، برای نقاط دیگر هم حجت است، مجموع روایات این است که اگر ماه را در یک بلدی دیدند و برای نقاط دیگر نقل کردند و گفتند که ما ماه را دیدیم، قول شان حجت است، آقایان می گویند این اطلاق دارد،یعنی این بلدی که ماه را دیدند و آمدند و گفتند که ماه را دراینجا دیدیم، این

اطلاق دارد،به این معنا که خواه افق شان یکی باشد یا افق شان یکی نباشد،بلکه معتدد باشد. روایات ۱- و باسناده عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد، عن الحسین بن سعید، عن محمد بن أبی عمیر، عن هشام بن الحکم، عن أبی عبدالله (علیه السلام) أنّه قال فیمن صام تسعه و عشرین، قال:« إن کانت له بیّنه عادله علی أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثین علی رؤیته قضی یوما» (۱) اگر اهل مصر بینه عادله دارند، بر تو هم حجت است، می خواهند بگویند این آدم سائل در یک نقطه است،بیّنه در نقطه دیگری است، هر چند صریح نیست،ولی می خواهند به این حمل کنند. پس اگر مردم شهری روزه بگیرند و دارای بینه باشند که آنها ماه را دیده اند، بر این آدم حجت است،این اطلاق دارد بین اینکه آیا این آقا که سائل است و آن بینه که در آن شهر است،جای شان یکی باشد یا جای شان مختلف باشد،مختلف هم باشند، افق شان یکی باشد یا افق شان دوتا باشد. ولی این روایت ظهور در تعدد مکان ندارد، معلوم می شود که این آدم در یک شهری زنگی می کند، حضرت می فرماید اهل آن شهر اگر بینه عادله دارند، برای تو هم حجت است. این حدیث ماه شوال را می گوید نه ماه رمضان را، می گوید اهل مصر روی بینه ای سی روز را روزه گرفته اند،معلوم می شود که شما اول یک روز کم روزه گرفته اند، اگر اهل مصر بینه دارند که سی روز روزه گرفته اند و تو بیست و نه روز روزه گرفتی، دلیل بر این است که روز اول رمضان بوده و تو غفلت کردی و خوردی باید یک روز قضای آن را بجای بیاوری. صحیحه عبد الرحمن بن أبی عبد الله ۲- و عنه، عن القاسم، عن أبان، عن عبدالرحمن بن أبی عبدالله- از فقهای بصره است نه فرزند امام صادق (علیه السلام) قال:سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن هلال شهر رمضان یغم علینا فی تسع و عشرین من شعبان، قال: «لاتصم إلّا أن تراه فان شهد أهل بلد آخر فاقضه» (۲) تمسک می کنند به اطلاق بلد آخر، اگر بلد آخر دیده، برای تو هم حجت است. البته این صریح است که جایگاه این آدم غیر جایگاه آن بلدی است که ماه را دیده اند، ولی آیا در آن زمان فاصله چه قدر بودکه از آن بلد به اینجا خبر می دادند؟ ده فرسخ، بیست فرسخ یا سی فرسخ، فرض کنید شصت فرسخ،ولی ممکن است اینها طولی نباشد، بلکه عرض هم باشند، اطلاق در این حدی که من ماه را در قم دیدند، برای افغانستان هم که موقع دیدن آنجا نصف شب بود، حجت است،این بعید است. بلی، برای مغربی ها حجت است. چون خود شان به موقع هلال را خواهند دید، همانطور که عرض کردم زمین از مغرب به طرف مشر ق که می رود،کم کم هلال برای ارومیه، ترکیه و آلمان و بلغار آشکار می شود، اما اینکه بگوییم برای افغانستان هم بلد آخر اطلاق دارد، این خیلی بعید است. موثقه اسحاق بن عمّار ۳- و عنه ، عن فضاله، عن أبان بن عثمان، عن إسحاق بن عمار قال: سألت أباعبدالله (علیه السلام) عن هلال رمضان یغم علینا فی تسع و عشرین من شعبان فقال: «لا تصمه إلا أن تراه فان شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه فاقضه، و إذا رأیته من وسط النهار فأتم صومه إلی اللیل» (۳) چاپ الإسلامه. آقایان به اطلاق این حدیث می جسبند که می گوید: «بلد آخر» خواه نصف النهار شان یکی باشد یا یکی نباشد. صحیحه ابی بصیر ۴- محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن سعید، عن حمّاد، عن شعیب، عن أبی بصیر عن أبی عبدالله (علیه السلام) أنّه سئل عن الیوم الذی یقضی من شهر رمضان ،فقال: « لا تقضه إلّا أن یثبت شاهدان عدلان من جمیع أهل الصلاه متی کان رأس الشهر، و قال: لا تصم ذلک الیوم الذی یقضی إلا أن یقضی أهل الأمصار،فان فعلوا افصمه». (۴) قضا کن،چرا؟ چون استصحاب شعبان داشتی. اگر برای اهل آن بلد ثابت شد، برای شما هم ثابت است. البته در این حدیث یک اشتباهی صورت گرفته و آن اینکه جمله « من جمیع أهل الصلاه» را حمل کرده اند بر بلاد مختلف، و حال آنکه مراد از : « من جمیع أهل الصلاه» یعنی همه فرق اسلام است، چون فرقه های مختلف وقتی که بر یک مسئله اصرار دارند،معلوم می شود که آن حق است. پس اگر ماه در غرب ثابت شد، از نظر ما برای شرق حجت نیست مگر اینکه این روایت را بگیریم. خلاصه این روایاتی که آقایان استدلال می کنند،تمام اینها بستگی دارد که بلد آخر در آن زمان به قدری وسیع باشد که حتی اختلاف نصف النهار را هم بگیرد و ما شک داریم که

با وسائل آن روز، این مسئله به این زودی دست می داد،این آنچنان نیست که در آخر رمضان خبر بدهد، بلکه دو روز بعد از دخول رمضان خبر می دهد،در آن دو روز چه قدر می توانست طی کند؟ شش فرسخ یا شانزده فرسخ.یا سی و نه فرسخ،هر چه باشد این اختلاف کذائی که ما معتقدیم آن را ثابت نمی کند. خلاصه انسان نمی تواند بر این روایات دل ببندد و اطلاق این روایات را بگیرد و طبق آنها فتوا بدهد و بگوید اگر در غرب دیده شد، برای شرق هم حجت است. بلی، اگر شرقی ها ماه را دیدند، برای غرب هم حجت است، به این معنا که اگر خود آنها (غربی ها) نگاه می کردند،حتماً ماه را می دیدند،منتها یا نگاه نکرده اند یا اگر نگاه کرده اند،مانعی مانند ابر وجود داشته است، نه اینکه هلال ما برای آنها هلال است، خود شان هلال دارند، هر چه شب بگذرد،بالأخره هلال خودش را برای بلاد غربی نشان می دهد، این جای بحث نیست. «إنّما الکلام» که بگوییم اگر در شرق ببیند و بگوییم برای غرب هم حجت است، در حالی که تکون هلال در ساعت غروب قم بوده،معلوم می شود که موقع چهار ساعت قبل،هلال در افغانستان تکون یافته، قهراً در آنجا هلال در محاق بوده، یعنی به مقدار شش درجه بیرون نیامده تا نواری از روشنائی خودش را نشان بدهد. خلاصه ادله ی آقایان یا اطلاق بینه است و یا اطلاق این روایات. یک روایت خیلی عجیبی داریم که در آن زمان بعضی از انسان های هوشیار و آگاه وجود داشته اند. روایت عیسی بن عبید بغدادی

۵- محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عیسی قال: کتب إلیه (ضمیر به امام هادی – علیه السلام- بر می گردد) أبوعمر أخبرنی یا مولای إنّه ربما أشکل علینا هلال شهر رمضان و لا نراه (در بغداد) و نری السماء لیست فیها علّه- آسمان صاف بود،هر چه نگاه کردیم،ماه را ندیدیم- و یفطر الناس و نفطر معهم، و یقول قوم من الحسّاب- گروهی از ریاضی دانان می گویند دیشب ماه را مثلاً در اندلس دیده اند یا در آفریقا و مصر دیده اند، این خیلی عجیب است که ریاضی دانان در آن زمان به این مسئله متوجه بوده اند که ممکن است ماه در بغداد دیده نشود،چون شرقی است،اما در مصر، آفریقا و اندلس دیده شود، در زمان ما اگر این حرف را بزنند، چندان مهم نیست،چون زمین را کروی می دانند و مسئله روشن است، ولی در آن زمان که هیئت بطلمیوس حاکم بود،زمین مرکز بود و ثابت و مسطح، این مسئله را گفتن،معلوم می شود که در آن زمان ریاضی دان های بودند که با هیت بطلمیوس مخالف بودند و عیناً مانند عصر ما درک می کردند که ممکن است ماه در شرق دیده نشود،چون از شرق حرکت می کند، اما در غرب که مصر،آفریقا و اندلس باشد،دیده شود. چرا؟ چون ماه از شرق حرکت می کند، ممکن است در مغرب شرق متولد نشود،یعنی تحت الشعاع باشد، اما دو ساعت که گذشت،ممکن است از تحت الشعاع بیرون بیاید و آن نواره پیدا بشود، کی؟ برای مصری ها، برای شمال آفریقا،این کلمه برای امام هادی (علیه السلام) نوشته است، حساب جمع حاسب،یعنی ریاضی دان و منجم- قبلنا به کسر قاف و فتح باء و لام-: إنّه یری فی تلک الیله بعینها بمصر، و آفریقیه و الاندلس هل یجوز یا مولای ما قال الحسّاب فی هذا الباب حتّی یختلف العرض(الفرض ظ) علی أهل الامصار فیکون صومهم خلاف صومنا، و فطرهم خلاف فطرنا؟ فوقع:« لا- صوم من الشّک أفطر لرؤیته و صم لرؤیته» (۵) چه گونه با این حدیث استدلال می کنند؟ می گویند حضرت آن را نفی نکرد، یعنی فرمود امکان دارد که اینجا دیده نشود، اما در غرب دیده شود، حضرت آن را نفی نکرد، فقط مسئله ی کلی را بیان کرد و فرمود اگر شاک هستید،روزه نگیرید، اگر یقین به رؤیت دارید، روزه بگیرید«صم للرؤیه و أفطر للرؤیه» از اینکه حضرت آن را نفی نکرد، معلوم می شود اگر در آنجا ماه را دیدند، برای ما هم ممکن است حجت باشد. کیفیت استدلال «إنّ السائل سئل عن قبول أهل الحساب برؤیه الهلال فی الأندلس و إفریقیه، فأجاب علیه السلام بأنّه لا- صوم مع الشک و لم یجب بأنّ الرؤیه فی البلاد البعیده لا تکفی». نفی نکرد، معلوم می شود که اگر یقین کنیم، در مصر در شمال آفریقا دیده اند که غرب است برای ما ایرانی های شرقی هم حجت است. این روایت، یک روایت نابی است، معلوم می شود که در آن زمان آگاهی مسلمین در عصر امام هادی (علیه السلام) در بغداد

یا سامرا در این حد بوده است که ممکن است ماه آنجا دیده شود و اینجا دیده نشود،منتها حضرت نفی نکرد و لعل عدم نفیش دلیل بر این باشد که قبول کرده آن را،فقط فرمود چون نمی دانید که آیا ثابت شده یا ثابت نشده، شما روزه خودتان بخورید، و الا اگر بدانید که در آنجا دیده اند، شما باید روزه مثل آنها بگیرید. ممکن است ما در اینجا این مطلب را بگوییم که لعل حضرت که آن بخش را تصویب نکرد و رد هم نکرد، به جهت این بوده که لعل آنان در محاسبات خود شان اشتباه کنند،چون اهل حساب ریاضیات شان مانند زمان دقیق نبوده است،لعل در حساب اشتباه کنند، حضرت از این نظر این مسئله را مجهول گذاشت و الا نمی دانیم که آیا بخاطر عدم کفایت یا بخاطر کفایت، بلکه بخاطر اینکه در آن زمان حساب ها دقیق نبوده ولذا حضرت نسبت به آن مسئله متعرض نشد. اگر این گونه بگوییم به نفع مخالف است،یعنی به نفع کسانی است که می گویند وحدت افق شرط نیست،علت اینکه حضرت نگفت، چون حساب شان دقیق نبوده و الا اگر مانند عصر ما دقیق بود، اگر واقعاً اهل حساب بگویند در آفریقا دیده اند، برای ما هم حجت است،اگر این گونه بگوییم،این حرفی درست است و ما هم موید قائلین این نظریه هستیم. یا ممکن است جور دیگر بگوییم و آن اینکه چون وحدت افق شرط بود فلذا حضرت نگفت، نگفتن حضرت را دو جور می شود توجیه کرد: الف، یک توجیه همین است که نجموم اشتباهاتی داشته است، بخاطر اشتباهات حضرت تصریح نکرد، به گونه ای که اگر احتمال اشتباه در حساب شان نبود، قول شان حجت بود، اگر این بود، به نفع قائل است. ب، اما اگر بگوییم علت اینکه حضرت این بخش را تصریح نکرد،چون وحدت افق شرط بود فلذا حضرت این بخش را تصویب نکرد و ساکت گذاشت و فقط فرمود: صمّ «للرؤیه و أفطر للرؤیه». این بود که دلیل قائلین به عدم شرطیت وحدت افق. دوتا دلیل داشتند: ۱- اطلاق ادله بیّنه. ۲- روایاتی که خواندیم (البته منهای روایات اخیر) چون می گفتند اگر ماه در بلدی دیده شد، برای بلد دیگر هم حجت است. بنابراینکه این بلد ها از نظر افق هم اختلاف دارند. آخرین دلیل هم روایت عیسی بن عبید بود که حضرت نسبت به آن مسئله ای که در غرب دیدند آیا برای شرق هم حجت است یا نه؟ حضرت ساکت گذاشت،چرا؟ چون حساب شان دقیق نیست، و الا اگر حساب شان دقیق بود، غرب برای شرق هم حجت بود. بیان استاد سبحانی ما جواب دادیم و گفتیم احتمال دیگری هم است و آن اینکه لعل اینکه حضرت بدون پاسخ گذاشت،چون وحدت افق شرط بود، در اینجا وحدت افق نیست. آخرین دلیل آخرین دلیلی که می آوریم این است: آقایان شما همه تان در روز عید نماز می خوانید و همه تان می گویید:« أللهم بحق هذ الیوم الّذی جعلته للمسلمین عیداً» این در صورتی است که یوم شان یکی باشد، و الا مصری ها با شمال آفریقا یک روز قبل از ما باشد،ما هم یک روز بعد باشیم، دیگر جمله ی « الّذی جعلته للمسلمین عیداً » می شود یومان، و حال آنکه ظاهر این دعا یوم واحد را می رساند، این اشکال در لیله القدر هم وارد است. دیدگاه محدث بحرانی محدث بحرانی معتقد است که زمین مسطح است، چون اگر زمین کروی باشد،لیله القدر می شود دوتا، شبی که برای این کره، شب قدر است، آنجا روز است،و بالعکس،چون لازم می آید که لیله القدر دوتا باشد، باید بگوییم زمین مسطح است تا لیله القدر یکی باشد. جواب استاد سبحانی ما خدمت ایشان عرض می کنیم که مسئله تکوین را با تشریع قاطی نکنید، تکوین برای خودش مبادی و محاسباتی دارد،اگر واقعاً ثابت شد که زمین کروی است، معنی کردن آیه آسان است،لیله القدر، یعنی بیست و چهار ساعت، چه کسی گفته است که لیله دوازده ساعت است؟ لیله القدر، یعنی این کره که با یک دور شب خود را می گذارند، دو ساعت این طرف است و دوازده ساعت هم آن طرف. در اینجا نیز همان جواب را می دهیم و می گوییم مراد از «یوم»، فقط دوازده ساعت نیست،بلکه «یوم» به معنای این فطرت است، فطرتی که بین رمضان و بین شوال است،«یوم» گاهی در لغت قرآن به معنای زمان به کار می رود نه بیست و چهار ساعت. چطور؟ چون قرآن می فرماید:« إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّـهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» اعراف، ص۱۵۷، آیه۵۴. یومی نبود، آفتابی نبود، زمینی نبود تا یومی

باشد. فی ستّه أیام، یعنی فی ستّه فطرات.در شش موقعیت. مثلاً در حدیث داریم که:« الیوم، یومان،یوم لک و یوم علیک»، یوم به معنای دوازده ساعت نیست. بنابراین، اینکه در روز عید فطر می گوییم: اللّهم إنّی أسئلک بحق هذا الیوم الّذی جعلته للمسلمین عیداً»، یوم به معنای دوازده ساعت نیست، بلکه «یوم» یعنی فطرات،این فطرت ممکن است بیست و چهار ساعت را بگیرد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹